

3 1761 06144884 1

EINLEITUNG
IN DIE
PHILOSOPHIE

VON
WILHELM JERUSALEM

FÜNFTE UND SECHSTE AUFLAGE



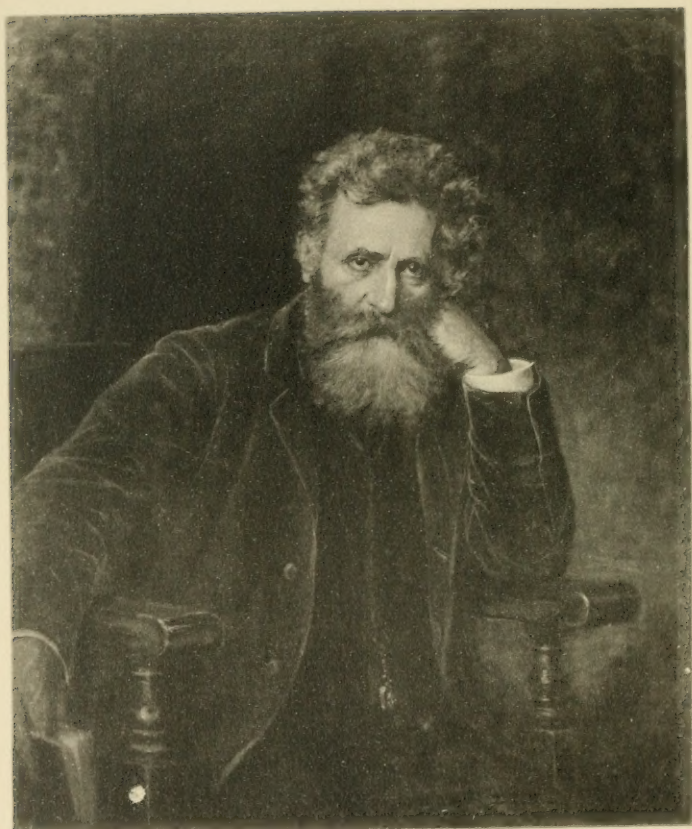
Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO

by

DR. OSCAR SINGER
AND
DR. WILLIAM SINGER

WILHELM JERUSALEM
EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE
FÜNFTE UND SECHSTE AUFLAGE

Russische Übersetzung 1901, Polnische 1907,
Englische 1910, Japanische 1913



Nach einem Ölgemälde von Artur Ferraris.

J. Wih. Jerusalem

EINLEITUNG
IN DIE
PHILOSOPHIE

VON
WILHELM JERUSALEM

„Es ist umsonst, Gleichgültigkeit in
Ansehung solcher Nachforschungen er-
künsteln zu wollen, deren Gegenstand
der menschlichen Natur nicht gleich-
gültig sein kann.“ *Kant*

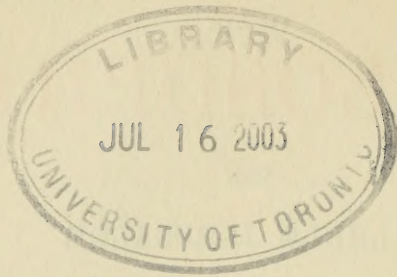
FÜNFTE UND SECHSTE AUFLAGE
SIEBENTES BIS NEUNTES TAUSEND

MIT EINEM BILDNIS DES VERFASSERS



WIEN UND LEIPZIG
WILHELM BRAUMÜLLER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER

1913



ALLE RECHTE VORBEHALTEN

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage

Das Interesse für Philosophie beginnt sichtlich wieder lebhafter zu werden. Man fühlt in weiteren Kreisen das Bedürfnis nach Zusammenfassung, nach Einheit in der Mannigfaltigkeit. Mit Recht aber verlangt man, daß die Philosophie dem gegenwärtigen Stande der wissenschaftlichen Forschung Rechnung trage, daß sie die bewährten Forschungsmethoden berücksichtige und die erarbeiteten Denkmittel verwerte.

In eine solche, im guten Sinne des Wortes *moderne* Philosophie einzuführen, ist der Zweck dieses Buches. Durch eine gedrängte Übersicht über die wichtigsten philosophischen Probleme will es zunächst orientieren, dann aber auch die Wege andeuten, auf denen man zu einer den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart entsprechenden Lösung gelangen kann.

Der Verfasser hat sich bemüht, in wenigen Worten viel zu sagen und dabei doch klar und allgemein verständlich zu bleiben. Inwiefern ihm dies gelungen ist, muß natürlich dem Urteil der Leser überlassen bleiben.

In der Behandlung der psychologischen und erkenntnistheoretischen Probleme kehren hier die Anschauungen wieder, die der Verfasser in seinen früheren Arbeiten niedergelegt hat. Dagegen erscheint seine Auffassung der ästhetischen und ethischen Grundfragen hier zum ersten Mal. In diesen Abschnitten sowie in der Schlußbetrachtung dürften vielleicht auch die engeren Fachgenossen manches finden, das ihrer Kennt-

nisnahme nicht unwert ist. Die hier niedergelegten Gedanken bedürfen allerdings noch vielfach einer weiteren Ausführung, die der Verfasser einer späteren Zeit vorbehält, allein das Wesentliche dürfte doch mit genügender Klarheit gesagt sein.

Die Literaturangaben am Schlusse eines jeden Abschnittes enthalten zunächst solche Werke, die selbst wieder eingehende und reichliche Literaturnachweise geben und so den Studierenden weiterführen. Was sonst da steht, bittet der Verfasser als Ratschläge zu betrachten, die er sich dem Leser zu erteilen erlaubt. Gegen Schlüsse ex silentio möchte sich deshalb der Verfasser ausdrücklich verwahren. Aus dem Umstande, daß ein Buch nicht genannt wird, möge also nicht geschlossen werden, daß der Verfasser es nicht kennt, und noch weniger, daß er es für minderwertig hält...

Wien, Ende März 1899

Der Verfasser

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage

... Neu hinzugekommen ist eine etwas ausführlichere Darstellung des Erkenntnisprozesses nach der von mir immer befolgten genetisch-biologischen Methode, wobei ich mich an mein vor kurzem in dritter umgearbeiteter Auflage erschienenenes „Lehrbuch der Psychologie“ anschließen konnte. In dem Abschnitte, der die Metaphysik behandelt, wurden zwei Paragraphen eingeschaltet, wodurch die Darstellung der monistischen Auffassungen des Universums ergänzt wurde. Hier findet der Leser unter der Überschrift „Der Monismus des Geschehens“ (§ 31) die von *Richard Avenarius* und *Ernst*

Mach vertretene Auffassung des Weltgeschehens dargestellt.

Im sechsten Abschnitte (Ethik und Soziologie) sind die von mir zum ersten Male aufgestellten Entwicklungsphasen der moralischen Beurteilung etwas ausführlicher dargelegt worden; vielleicht finden sie in dieser Form mehr Beachtung, als es bis jetzt der Fall war.

Wien, im Dezember 1902

Der Verfasser

Aus dem Vorwort zur dritten Auflage

Die dritte Auflage mußte in so kurzer Zeit hergestellt werden, daß größere Änderungen nicht vorgenommen werden konnten. Nur der § 36 über genetische und biologische Ästhetik ist ganz neu geschrieben worden, weil das in den früheren Auflagen darüber Gesagte nicht mehr meinen Überzeugungen entsprach.

. In den übrigen Teilen des Buches mußte ich mich darauf beschränken, im einzelnen stilistisch und sachlich zu bessern, wobei die in den Beurteilungen der zweiten Auflage gegebenen Anregungen dankbar benützt wurden.

Mehrfach bin ich jedoch in diesen Beurteilungen mannigfachen Mißverständnissen begegnet, zu deren Beseitigung folgende Bemerkungen beizutragen bestimmt sind: Mein Buch verfolgt einerseits einen didaktischen, anderseits einen wissenschaftlichen Zweck. Die didaktische Aufgabe besteht darin, in die philosophische Gedankenwelt einzuführen, mit den Problemen, mit den Lösungsversuchen und schließlich auch mit der Terminologie vertraut zu machen. In diesem

Punkte wird das Buch von der Kritik und, was hier noch viel mehr bedeutet, von dem Leserkreis, für den es bestimmt ist, meist recht günstig beurteilt, wofür ja der buchhändlerische Erfolg der beste Beweis ist. Die wissenschaftliche Leistung des Buches erblicke ich in der persönlichen Stellungnahme zu den wichtigsten Problemen. Die selbständige Auffassung durchdringt zwar das ganze Buch, die Meinungen des Verfassers sind aber doch auch in bestimmten Teilen des Werkes im Zusammenhang dargestellt. Es sind dies die §§ 26, 32, 36, 41 und die Schlußbetrachtung. In dem knappen Rahmen einer Einleitung mußte ich mich da oft kürzer fassen, als es im Interesse der allseitigen Beleuchtung der Fragen wünschenswert gewesen wäre, und diese Kürze hat es wohl verschuldet, daß manche Kritiker das Neue und Selbständige in meinen Auffassungen nicht haben sehen wollen. Wer sich aber die Mühe nimmt, die bezeichneten Teile des Buches langsam und genau zu lesen, der wird gestehen müssen, daß hier selbständige Denkarbeit vorliegt. *Wilhelm Ostwald* hat meine „Einleitung“ eine „überall persönlich erlebte Arbeit“ genannt (*Annalen der Naturphilosophie*, IV, 273), und dieses Urteil des erfahrenen Forschers hat mich für manche Verletzungen und Verschweigungen entschädigt, die von einzelnen Kritikern an dem Buche verübt worden sind.

In bezug auf meine erkenntnistheoretischen Ansichten kann ich jetzt neben der „Urteilsfunktion“ und dem „Lehrbuch der Psychologie“ auch auf mein neues Buch über den „kritischen Idealismus und die reine Logik“ verweisen.

Einige allgemeinphilosophische sowie auch manche ethische und soziologische Probleme findet man ausführlicher behandelt in der Sammlung meiner Aufsätze,

die unter dem Titel „Gedanken und Denker“ kürzlich erschienen ist.

Die Literaturangaben sind wieder entsprechend ergänzt worden, die Grundsätze bei der Auswahl sind dieselben geblieben.

Wien, im Februar 1906

Der Verfasser

Aus dem Vorwort zur vierten Auflage

Die neue Auflage ist gegen die frühere um etwa 16 Seiten gewachsen. Die wichtigsten Zusätze und Veränderungen sind folgende: Der **a k t i v i s t i s c h e** Charakter der Philosophie wurde schärfer betont (§ 1 u. passim). Der neuen Denkmethode, die unter dem Namen Pragmatismus von Amerika herübergekommen ist, ist ein eigener Paragraph gewidmet, der naturgemäß in den Abschnitt über Erkenntnistheorie eingliedert wurde (§ 26). Dementsprechend mußte die Erörterung des Wahrheitsbegriffes (§ 27) etwas ausführlicher gestaltet werden. Das mechanische Argument des Materialismus ist eingehender und gründlicher besprochen worden (§ 29). Begriff und Aufgabe der Ästhetik haben eine neue, wie ich glaube, präzisere Behandlung erfahren (§ 35).

Gerne hätte ich der immer kräftiger aufstrebenden **S o z i o l o g i e** einen eigenen Abschnitt gewidmet, allein die Ansichten sind auch heute noch zu wenig geklärt, als daß sich Probleme und Richtungen hätten klar herausarbeiten lassen. Vielleicht tragen die in Wien, in Graz und neuerlich auch in Berlin gegründeten soziologischen Gesellschaften sowie die seit Beginn dieses

Jahres erscheinende von *Eleutheropulos* herausgegebene „Monatsschrift für Soziologie“ dazu bei, diese junge Wissenschaft, deren grundlegende Bedeutung für die Philosophie ich bereits in der ersten Auflage dieses Werkes hervorgehoben habe, kräftig auszubauen und so auszugestalten, daß sich daraus eine nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch bedeutsame Kulturphilosophie entwickelt.

Wien, im Februar 1909

Der Verfasser

Vorwort

zur fünften und sechsten Auflage

Die neue Ausgabe meiner „Einleitung“ erscheint als Doppel-Auflage. Das Buch hat diesmal nicht unerhebliche Erweiterungen erfahren. Der Umfang ist um etwa 120 Seiten größer geworden. Vor allem sind die Abschnitte über Soziologie, Philosophie der Geschichte und Pädagogik ganz neu geschrieben und der lebhaften wissenschaftlichen Bewegung auf diesen Gebieten entsprechend viel ausführlicher gestaltet worden. Aber auch andere Teile, wie z. B. die Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft, die Darlegung des erkenntnis-kritischen Idealismus, die genetische und biologische Erkenntnistheorie wurden umgearbeitet und erweitert. Mein eigener Standpunkt, der sich nirgends geändert hat, ist dabei noch deutlicher und bestimmter dargelegt worden. Aber auch die neu hervorgetretenen Richtungen, wie z. B. der Intuitionismus *Bergsons*, die metaphysische Wendung des deutschen Idealismus und Apriorismus haben gebührende Berücksichtigung gefunden.

Auf mehrfachen Wunsch ist der neuen Ausgabe mein Bild beigegeben worden, eine gelungene Reproduktion eines Ölgemäldes von *Artur Ferraris*.

Die Neubearbeitung hat diesmal viel Zeit und Mühe gekostet. Deshalb hat das Buch mehr als ein Jahr im Buchhandel gefehlt. Hoffentlich haben die alten Freunde meiner „Einleitung“ sie inzwischen nicht vergessen, und vielleicht gelingt es ihr, sich in der erweiterten Gestalt neue zu gewinnen.

Wien, im Februar 1913

Der Verfasser

Inhaltsverzeichnis

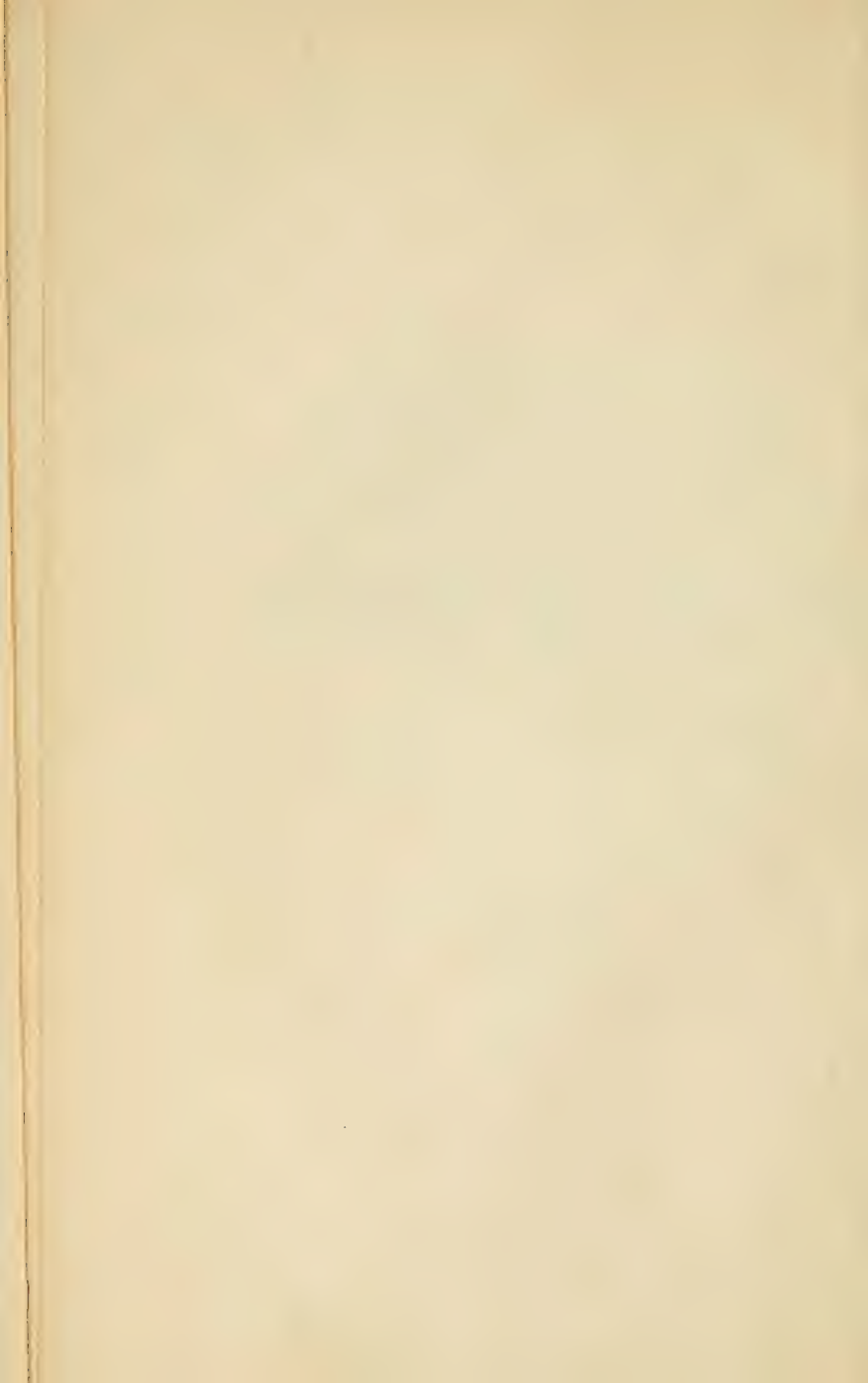
	Seite
Erster Abschnitt. Bedeutung und Stellung der Philosophie	1—26
§ 1. Begriff und Aufgabe der Philosophie	1
§ 2. Psychologischer Ursprung der Philosophie	3
§ 3. Historischer Ursprung der Philosophie	6
§ 4. Philosophie und Religion	7
§ 5. Philosophie und Wissenschaft	12
§ 6. Einteilung der Philosophie	20
§ 7. Geschichte der Philosophie	23
Zweiter Abschnitt. Die propädeutischen (vorbereitenden) Disziplinen	27—59
§ 8. Gegenstand, Aufgabe und Entwicklung der Psychologie	27
§ 9. Methoden und Richtungen der Psychologie	30
§ 10. Psychologie und Physiologie	40
§ 11. Psychologie und Philosophie	42
§ 12. Gegenstand und Aufgabe der Logik	44
§ 13. Entwicklung und Richtungen der Logik	48
§ 14. Grammatik, Logik und Psychologie	54
§ 15. Logik und Philosophie	56
Dritter Abschnitt. Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie	60—149
§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus	60
§ 17. Die Erkenntnisprobleme	63
§ 18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik	69
§ 19. Der erkenntniskritische Idealismus	76
§ 20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus	79
§ 21. Der kritische Realismus	89
§ 22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie	91
§ 23. Der Sensualismus	93
§ 24. Der Intellektualismus	95
§ 25. Der Mystizismus und Intuition	99
§ 26. Der Pragmatismus	105
§ 27. Genetische und biologische Erkenntnistheorie	110

	Seite
Vierter Abschnitt. Metaphysik oder Ontologie	150—216
§ 28. Probleme und Richtungen der Metaphysik	150
§ 29. Der Materialismus	159
§ 30. Der Spiritualismus	168
§ 31. Der Monismus der Substanz	177
§ 32. Der Monismus des Geschehens	185
§ 33. Der Dualismus	197
§ 34. Das kosmologisch-theologische Problem. Gott und Welt	207
Fünfter Abschnitt. Wege und Ziele der Ästhetik	217—254
§ 35. Begriff und Aufgabe der Ästhetik	217
§ 36. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik	220
§ 37. Genetische und biologische Ästhetik	228
Sechster Abschnitt. Ethik und Soziologie	255—366
§ 38. Gegenstand und Aufgabe der Ethik	255
§ 39. Entwicklung der Ethik	258
§ 40. Das Problem der Willensfreiheit	268
§ 41. Probleme und Richtungen der Ethik	271
§ 42. Genetische und biologische Ethik	273
§ 43. Gegenstand und Aufgabe der Soziologie	287
§ 44. Entwicklung und Richtungen der Soziologie	295
§ 45. Die Philosophie der Geschichte	328
§ 46. Pädagogik	355
Schlußbetrachtung	367—381
Sachregister	383
Namenregister	397

Druckfehlerverzeichnis :

- S. 17. Z. 7 von unten st. *Levi Brühl* l. *Levy-Brühl*.
S. 18, Z. 4 v. oben st. psychorhysischen l. psychophysischen.
S. 75, Z. 6 v. oben nach „sind“ ein Schlußpunkt.
S. 75, Z. 7 v. oben st. *Heinrich Rückert* l. *Heinrich Rückert*.
S. 90, Z. 4 v. unten st. „er“ l. „sie“.
S. 102, Z. 12 v. unten st. Ek. l. Eth.
S. 149, Z. 3 v. unten l. „für das Verständnis der Intuition“.
-

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE



Erster Abschnitt.

Bedeutung und Stellung der Philosophie.

§ 1. Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Philosophie ist die Denkarbeit, welche in der Absicht unternommen wird, die tägliche Lebenserfahrung und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung zu einer einheitlichen und widerspruchslosen Weltanschauung zu vereinigen, die geeignet ist, die Bedürfnisse des Verstandes und die Forderungen des Gemütes zu befriedigen. Der gemeinsame Zweck alles Philosophierens war es von jeher, ein einheitliches Bild der Welt und des Menschenlebens zu gewinnen. Das ist bei aller Verschiedenheit in bezug auf Inhalt und Methode das einigende Band aller philosophischen Systeme. In diesem Sinne ist daher alle Philosophie Weltanschauungslehre. In früheren Zeiten glaubte man, aus den Gebilden des eigenen Denkens einen solchen Bau aufzuführen zu können, ohne sich dabei um die Ergebnisse der Einzelforschung viel zu kümmern. Die Philosophie galt damals als die Königin der Wissenschaften, die von ihrem Throne herab entscheiden durfte, was von den Ergebnissen der Natur- und Geschichtsforschung wirklich Geltung und Bestand haben sollte. Diese Zeiten sind wohl für immer vorüber. Eine Philosophie, die den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung gleichgültig gegenüberstünde, dieselben meistern oder sich zu ihnen in Widerspruch setzen wollte, würde heute keine Beachtung mehr finden. Die Philosophie muß vielmehr mit der

Wissenschaft in enger Fühlung bleiben und muß die Resultate der Forschung zur Kenntnis nehmen. Auf dieser gesicherten Grundlage ruhend, darf der in uns liegende philosophische Einheitstrieb es dann wagen, mit Benützung der wissenschaftlich bewährten Methoden und Denkmittel das Stückwerk, über das die wissenschaftliche Erfahrung nicht hinaus kommt, zu einem einheitlichen, gegliederten Ganzen auszugestalten.

An dieser Arbeit ist aber keineswegs das theoretische Denken allein beteiligt. An einer philosophischen Welt- und Lebensanschauung arbeitet unser Fühlen und namentlich unser Wollen kräftig mit. *Herbert Spencer*, einer der nüchternsten Philosophen, hat seiner Autobiographie die Äußerung vorangestellt: „Bei der Entstehung eines Gedankensystems spielt das Gefühlsmoment eine große Rolle, vielleicht eine ebenso große wie das intellektuelle Moment.“

Ein philosophisches System ist nicht als ein Bau anzusehen, in den wir uns flüchten, wenn wir von der ermüdenden Alltagsarbeit ausruhen wollen. Was für eine Philosophie man wählt, sagt *Fichte*, das hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Die Philosophie ist heute nicht mehr und darf nicht mehr sein die Beschäftigung der beschaulichen Ruhe. Unsere durch wissenschaftliche Denkarbeit erworbene philosophische Weltanschauung hat vielmehr die Aufgabe, gerade unsere Alltagsarbeit in eine höhere Sphäre zu heben und unsern Entschlüssen und Handlungen die entsprechende Richtung zu geben. Die Philosophie soll uns lehren, die Welt und das Leben von höheren Gesichtspunkten zu betrachten, aber nicht damit wir von der höheren Warte tatenlos dem Treiben der Welt zusehen können. Ihre höchste Aufgabe besteht vielmehr darin, daß sie uns von dem gewonnenen höheren Standpunkt aus die höheren und die ferneren Ziele weist, denen die Menschheit zustrebt und daß sie uns mit Kraft und Ver-

trauen erfüllt, damit wir an der Erreichung dieser Ziele erfolgreich mitarbeiten.

§ 2. Psychologischer Ursprung der Philosophie.

Der Anfang aller Philosophie ist, wie schon *Plato* und *Aristoteles* gesagt haben, das Gefühl des *Staunens*. Die Natur hat uns den Trieb zur Erkenntnis zugleich mit dem Willen zum Leben in die Wiege gelegt. Wir werden hineingeboren in eine Welt von Erscheinungen, die mit erdrückender und verwirrender Fülle auf uns anstürmen. Wir müssen zusehen, wie wir uns darin zurechtfinden, oder wir müssen notwendigerweise zugrundegehen. Die Wißbegierde wird uns aufgenötigt von dem Triebe, unser Leben zu erhalten. Im Laufe der Entwicklung wächst aber dieser Trieb weit über das praktische Bedürfnis hinaus. Tritt uns nun eine neue Erscheinung, eine neue Tatsache mit so machtvoller überwältigender Realität entgegen, daß wir an ihrer Existenz, an ihrer Wahrheit nicht zweifeln können, dann entsteht, wenn wir nicht imstande sind, diese neue Erscheinung einzureihen in unser bisheriges System von Erfahrungen, wenn wir dieselbe nicht in Einklang zu bringen vermögen mit dem, was wir bis dahin als unsere Welt betrachtet haben, dann entsteht, sage ich, jene „echt philosophische Empfindung“, das Staunen. Das Gefühl entspringt also dem allerdings nur dunkel empfundenen Bedürfnis nach Einheit und Harmonie in unserem Weltbilde und dieses Bedürfnis heißt, wenn es uns zu klarem Bewußtsein gekommen ist, Philosophie.

Das Staunen begegnet uns in zweifacher Gestalt. Wir kennen ein Staunen, das aufs engste mit *Furcht* verbunden ist, weil alles *Fremde* leicht als etwas *feindliches* erscheint. Dieses praktische Staunen veranlaßt uns an die neue Erscheinung gleichsam nur die Frage zu stellen, ob sie Freund sei oder Feind. Wir sind zufrieden,

wenn wir das Neue als unschädlich erkennen und werden durch Gewohnheit bald damit vertraut. Daneben aber gibt es ein tieferes, ein theoretisches Staunen, welches durch keine Gewohnheit abgestumpft sondern einzig und allein befriedigt wird, wenn wir das Neue in unser Weltbild einzufügen vermögen. Dieses theoretische Staunen begleitet uns durch unser ganzes Leben. Zunächst staunen wir über das Neue und Fremde. Aber es kommt die Zeit, wo die Weltanschauung, die wir gleichsam unbewußt an der Hand der Tradition und unter dem Einfluß sozialer und religiöser Autorität uns gebildet haben, unser reif gewordenes Denken nicht mehr zu befriedigen vermag. Jetzt staunen wir über das, was uns bisher bekannt und geläufig war, weil es uns in neuem Lichte erscheint. Gerade dieses Staunen über das Alltägliche, über das Bekannte und Überlieferte ist der eigentliche Anfang der Philosophie.

Unsere Seele gibt uns aber nicht bloß den Anstoß zum Philosophieren, sie zeigt uns auch die Richtung, in der sich unser Denken bewegen muß, um das philosophische Staunen zur Ruhe zu bringen. Jeder Mensch ist eine zentralisierte Organisation und fühlt sich deshalb als einheitliche und selbständige Persönlichkeit. Unser Ich ist eine Einheit, vielleicht sogar das Urbild aller Einheit. Allein unser Ich ist kein Element, kein Atom. Es ist vielmehr der psychische Ausdruck unserer zentralisierten Organisation, die eine unendlich reiche Mannigfaltigkeit von Funktionen aus sich erzeugt. Erst in dieser Vielheit der Funktionen wird unser Ich lebendig und wirklich. Wir gehören zur Welt und die Welt gehört zu uns. Unser Ich wird durch die Welt bereichert, die Welt durch unser Ich geformt, gegliedert und so zur Einheit erhoben. Der Einklang ists, der aus dem Busen dringt und in sein Herz die Welt zurücke schlingt. Die Doppelnatur unseres Wesens, die Fülle formgebender Kraft,

die den Stoff sucht, und die Fülle des Stoffes, der nach Formung verlangt, diese einheitlich zu gliedernde Mannigfaltigkeit unseres Innern, dies alles wollen wir im Universum wiederfinden oder herstellen. *William James* hat in einem eigenen Kapitel seines Buches über den Pragmatismus die Gleichberechtigung von Einheit und Mannigfaltigkeit lichtvoll erörtert. Noch tiefer vielleicht hat *Karl Joël* in seinem Buche „Seele und Welt“ diese Wechselbeziehung erfaßt und in hinreißender Sprache dargestellt. Die Philosophie hat in ihrer bisherigen Entwicklung das Moment der Einheit oft zu ausschließlich betont, ist dadurch oft zu leeren Abstraktionen gelangt und hat sich so dem Leben entfremdet. Unser innerstes und tiefstes seelisches Bedürfnis wird aber nur durch eine Weltanschauung befriedigt werden, welche die stete und allseitige Durchdringung von Ich und Welt anerkennt und begreiflich macht.

Je reicher sich nun infolge der wissenschaftlichen Forschung und infolge der fortwährenden Steigerung des Verkehrs unser Weltbild gestaltet, desto mehr Anlaß finden wir zu stets erneutem Staunen. Auch die Wechselbeziehung zwischen dem Ich und der Welt, zwischen Geist und Materie nimmt immer neue Formen an. Es hat Zeiten gegeben, wo der Geist sich so stark dünkte, daß er aus sich allein das Weltgeschehen deuten und beherrschen zu können glaubte. Dann aber erhob wieder die Materie mächtig ihr Haupt und drohte den Geist ganz zu erdrücken. Man darf deshalb mit Sicherheit behaupten, daß trotz des energischen und trotz des herben Spottes, dem die philosophische Spekulation von Seite der Spezialwissenschaften oft ausgesetzt ist, das Bedürfnis nach Philosophie sich immer aufs neue wird fühlbar machen. Wenn auch keines die konstruierten philosophischen Systeme auf die Dauer befriedigt, so wird doch nach dem bekannten Worte

Schillers die Philosophie, d. h. das Philosophieren immer bestehen bleiben.

§ 3. Historischer Ursprung der Philosophie.

Unabhängig voneinander haben mehrere Kulturvölker eine Philosophie ausgebildet. Die gelehrte Sprachforschung des neunzehnten Jahrhunderts hat uns mit umfangreichen und oft sehr tiefen philosophischen Spekulationen der Chinesen, der Ägypter, der Perser und insbesondere der Inder bekannt gemacht. Für die Entwicklung des abendländischen Denkens ist aber, wenn wir von einigen wenigen Denkern des neunzehnten Jahrhunderts absehen, nur die griechische Philosophie bedeutungsvoll geworden. Diese hat durch das ganze Mittelalter hindurch fortgewirkt, die neuere Philosophie vielfach beeinflußt und befruchtet und ist mit ihrer geschichtlichen Wirksamkeit noch immer nicht zu Ende. Hier sind zuerst die Probleme aufgestellt worden, mit denen wir uns noch heute beschäftigen, hier wurden zuerst die Denkmittel gefunden, mit denen wir noch heute operieren. Das Studium der griechischen Philosophie ist deshalb für das tiefere Verständnis der Probleme noch heute unerläßlich und überdies für den Anfänger besonders lehrreich.

In den reichen Pflanzstädten Ioniens (an der Westküste Kleinasiens), wo der rege Handel und Verkehr vielfache Anregungen, der zunehmende Wohlstand hinlängliche Muße zum Nachdenken gewährte, waren die psychologischen Bedingungen für die Entfaltung des philosophischen Triebes besonders günstig. Dort beginnt um 600 v. Chr. mit *Thales* die lange Reihe der Denker, die sich um die Lösung der Welträtsel bemühten.

Die Namen Philosophie und Philosoph sind jedoch erst seit dem Ende des fünften Jahrhunderts v. Chr. bezeugt. Das griechische Wort *Philosophia* ist wahrschein-

lich aus dem Zeitwort philosophēin abgeleitet und dieses bedeutet soviel als: nach Erkenntnis streben, und zwar aus reiner Wißbegierde, ohne einen praktischen Zweck dabei im Auge zu haben. In dieser Entstehung des Namens liegt gleichsam symbolisch die bedeutsame Wahrheit verborgen, daß in der Philosophie das Philosophieren das Wichtigste ist. Nicht das mühelos angeeignete Resultat, sondern das selbständige Ringen danach ist hier das Wertvolle.

In diesem Streben nach einer Weltanschauung, in der Frage nach den letzten Gründen trifft die Philosophie auf überlieferte religiöse Vorstellungen, aus denen sie sogar zum Teil selbst hervorstrebt. Es wird sich deshalb empfehlen, gleich hier das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion zu erörtern.

§ 4. Philosophie und Religion.

Philosophie und Religion stehen vielfach in engem Zusammenhange. Gemeinsam ist beiden das Bestreben, die Erfahrung zu einem Gesamtbilde zu ergänzen, gemeinsam ferner, namentlich in ihren Anfängen, das naive Vertrauen in die Kraft des Denkens und Gestaltens und der feste Glaube an die Gebilde der eigenen Denk- und Phantasietätigkeit. *Plato* glaubt nicht minder fest an die Wirklichkeit und Realität der Ideen als das fromme Gemüt an ein Leben nach dem Tode.

Neben diesen gemeinsamen Zügen treten uns aber schon im Anfang der geschichtlichen Entwicklung große Verschiedenheiten entgegen, die sogar zu scharfen Gegensätzen führen. Die religiöse Welt- und Lebensanschauung entsteht meist dadurch, daß die Erfahrungen des Alltags durch die vermenschlichende Phantasie ausgedeutet und nach den Bedürfnissen und Wünschen des Gemütes ausgestaltet werden. Der Glaube an unsichtbare geistige

Mächte, die in das Leben der Menschen eingreifen, wird dann dadurch gefestigt, daß die Glieder eines Stammes oder Volkes sich in diesem Glauben vereinigen. Der Einzelne festigt und stärkt seine Überzeugung an der Überzeugung der anderen. Die religiösen Vorstellungen und Glaubenssätze bilden einen gemeinsamen geistigen Besitz Vieler, und dieser gemeinsame geistige Besitz bildet ein einigendes Band, das die Glaubensgenossen aneinander-schließt. Die Religion beruht namentlich in ihren Anfängen auf der sozialen Geltung der Glaubenssätze. Diese gemeinsamen Vorstellungen werden dann mit der Autorität der Tradition von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und später auch vielfach durch die Autorität der Staatsgewalt geschützt. Die Religion ist also infolge ihrer Entstehung sozial und autoritativ.

Demgegenüber verdankt die Philosophie ihre Entstehung dem selbständig gewordenen Erkenntnis-trieb. Nur was sich mittels des vernünftigen Denkens rechtfertigen läßt, kann da auf Geltung und Anerkennung rechnen. Hier ist es vor allem der einzelne Denker, der die überlieferten Anschauungen prüft und aus der Kraft des eigenen Denkens und Forschens sich ein Weltbild zurecht denkt. Der Philosoph geht dabei seine eigenen Wege und tritt den überlieferten Anschauungen seiner Zeitgenossen mitunter mit großer Schroffheit entgegen. Im Gegensatz zu der sozialen und autoritativen Religion ist also die Philosophie und zwar besonders in ihren Anfängen individualistisch und kritisch.

Es ist infolgedessen begreiflich, daß beim ersten Auftreten der Philosophie sich ein Auflehnen gegen die religiösen Traditionen bemerkbar macht. In der griechischen Philosophie tritt dieser Gegensatz gelegentlich scharf hervor. *Xenophanes* wirft den homerischen Göttern ihre Menschenähnlichkeit und ihre menschlichen Schwächen

vor, *Protagoras* weiß nicht, ob es überhaupt Götter gibt und *Epikur* läßt die Gottheiten zwar als Idealgestalten bestehen, nimmt ihnen aber jeden Einfluß auf das Weltgetriebe. Dagegen beginnen schon in ziemlich früher Zeit die Versuche, Religion und Philosophie zu vereinen. *Platon* und *Aristoteles* gelangen auf spekulativem Wege zu der Idee eines einzigen Gottes, dessen Verhältnis zur Welt sie verschiedenartig bestimmen. Die Stoiker versuchen, die überlieferten Götter- und Heldensagen durch allegorische Umdeutung in ihr philosophisches System einzufügen. Der Jude *Philo* aus Alexandria (geb. um 20 v. Chr.) sucht durch allegorische Deutung aus der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte eine rein philosophische Kosmologie herauszulesen. Das Christentum bedient sich zunächst zur Begründung und Verteidigung seiner Heilsbotschaft, dann zur Formulierung seiner Lehren vielfach philosophischer Denkmittel, stellt aber den Glauben entschieden über das Wissen. In der scholastischen Philosophie des Mittelalters wird dann der energische Versuch unternommen, die Dogmen der christlichen Religion philosophisch zu begründen. Bald aber zeigt es sich, daß nicht alle Dogmen einer streng vernunftgemäßen Begründung fähig sind, und es wird eine Scheidung vorgenommen zwischen natürlicher und zwischen offenbarer Theologie (*theologia naturalis* und *theologia revelata*). Was der letzteren zugehört, das kann nicht bewiesen, sondern muß auf Grund der Offenbarung geglaubt werden. Es tritt also der scheinbar überwundene Gegensatz schon innerhalb der Scholastik wieder auf.

Die neuere Philosophie wird durch die aufblühende Naturwissenschaft des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts befruchtet und insbesondere von der Mathematik stark beeinflusst. Man lernt einerseits Beobachtung und Versuch als die sichersten Quellen empirischer Er-

kenntnis schätzen, während anderseits die Mathematik ein System unbedingt gültiger, von der Erfahrung scheinbar ganz unabhängiger Wahrheiten liefert, die aus der Vernunft selbst geschöpft zu sein scheinen. Voll Selbstvertrauen in das erstarkte Erkenntnisvermögen fühlt sich die Philosophie veranlaßt, zu den religiösen Problemen Stellung zu nehmen, und diese bilden auch heute noch den Gegenstand eifrigen Nachdenkens.

Der Materialismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts hatte zwar jede Religion als leeres Hirngespinnst betrachtet und alle derartigen Probleme aus der Wissenschaft eliminieren wollen; allein die historischen und namentlich die ethnographischen Forschungen der letzten Dezennien haben aufs neue gezeigt, daß religiöse Vorstellungen sich überall finden, wo Menschen zusammenwohnen, und daß dieselben somit zu den Elementargedanken des Menschengestes gehören.

Der Versuch einer Vereinigung von Philosophie und Religion ist nicht von vornherein als aussichtslos zu verwerfen, da ja die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann, daß die philosophische, also vorurteilslose Untersuchung zu Resultaten gelangt, die mit geläuterten religiösen Vorstellungen übereinstimmen. Sicher ist es, daß die philosophische Spekulation im Altertum und in der Gegenwart sehr viel zur Läuterung der religiösen Vorstellungen beigetragen und diese in theoretischer und praktischer Hinsicht der wissenschaftlichen Weltanschauung näher gebracht hat. Sicher ist es aber auch, daß sich in den gebildeten und sogar in den wissenschaftlichen Kreisen ein starkes Bedürfnis nach geläuterten und vertieften religiösen Anschauungen geltend macht. Naturwissenschaft und Technik haben unsere Einsicht vermehrt, unsere Macht gesteigert, {aber unser Herz ist dabei leer geworden. Darum wollen wir uns wieder auf uns selbst

besinnen und die in uns wirksamen Kräfte zum Bewußtsein und zur Geltung bringen. Dadurch aber wird unser Blick geschärft für den Anteil und für die Bedeutung des Geistigen in den Fortschritten der Kultur. Wir kommen zur Einsicht, daß Naturwissenschaft und Technik nichts anderes bewirken, als eine fortgesetzte Vergeistigung der Materie. Wir beginnen einzusehen, daß die Tatsachen, mit denen die Wissenschaft operiert, nicht das Ursprüngliche und auch nicht das Letzte sind. Wir fühlen das Bedürfnis, den Sinn der Tatsachen zu deuten und ihren Wert zu bestimmen.

Diese Deutungsarbeit ist in gewissem Sinne die gemeinsame Aufgabe von Religion und Philosophie. Beide fragen nach dem Woher und nach dem Wohin, nach den Anfängen und nach den Zielen der kosmischen und der menschheitlichen Entwicklung. Die Antworten auf diese unser innerstes Leben tief berührenden Fragen werden aber nur dann befriedigend ausfallen, wenn sie mit den Ergebnissen der objektiven Tatsachenforschung nicht im Widerspruche stehen. Für die Philosophie ist es heute bereits selbstverständlich, daß sie mit wissenschaftlichen Methoden und mit wissenschaftlichen Denkmitteln arbeiten muß. Aber auch in der religiösen Entwicklung sehen wir immer deutlicher das Bestreben hervortreten, die Grundlagen der Wissenschaft anzuerkennen und das Gebäude des Glaubens auf diesen Grundlagen zu errichten und auszugestalten.

Die Philosophie ist demnach mit der Religion durch das gemeinsame Ziel, mit der Wissenschaft durch die gleiche Forschungsmethode verbunden. Trotzdem aber zeigt das philosophische Denken einen etwas anderen Charakter als das wissenschaftliche. Das wird klar werden, wenn wir das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft historisch und psychologisch zu bestimmen suchen.

§ 5. Philosophie und Wissenschaft.

Die Philosophie ist zur Zeit ihres ersten Auftretens bei den Griechen mit theoretischer Wissenschaft identisch. Jede Untersuchung, die aus reinem Erkenntnisdrang unternommen wird, gilt als philosophische Arbeit. Philosophisch und wissenschaftlich ist ein und dasselbe. Diese innere und äußere Einheit von Philosophie und Wissenschaft ist jedoch nicht von Dauer. Schon bald nach *Aristoteles*, in der sogenannten Alexandrinischen Zeit (von 300 v. Chr. an) beginnen sich einzelne Wissenszweige von der Philosophie loszulösen. Neben der Mathematik, die zuerst selbständig wird, bildet sich in Alexandria, wo die literarischen Erzeugnisse der klassischen Zeit gesammelt und geordnet wurden, die Philologie als eigene Wissenschaft aus, die nicht zur Philosophie gerechnet wird.

Im Mittelalter ist die Theologie die alles beherrschende Disziplin. Die weltliche Wissenschaft wird nach der antiken Überlieferung vorgetragen und nur von wenigen vereinzelt Forschern (z. B. *Roger Bacon* im 13. Jahrhundert) selbständig betrieben. Die Philosophie hingegen dient hauptsächlich dazu, die religiösen Lehren systematisch zu ordnen und logisch zu begründen. Erst nachdem in der Renaissance der Mensch sich selbst wiedergefunden und mit erstarktem Sinnen und mit erneuter Lebensfreude sich der Natur wieder zugekehrt hatte, entsteht durch die bahnbrechenden Arbeiten von *Kepler* und *Galilei*, *Huyghens* und *Newton* in der modernen Physik das Muster einer exakten Wissenschaft. Ganz unabhängig von jeder philosophischen Spekulation werden hier auf Grund sorgsamer Beobachtungen und sinnreicher Versuche mit Hilfe der inzwischen überaus verfeinerten Hilfsmittel der Mathematik die Gesetze der materiellen Bewegung erforscht und endgültig festgelegt.

Die großartige Entwicklung der Mathematik und der darauf gegründeten Mechanik im 17. und 18. Jahrhundert wirkt nun ihrerseits auf die Philosophie zurück. Man möchte eine Weltanschauung finden, deren Sätze eben so einleuchten, wie die mathematischen Wahrheiten. In diesem Streben werden die Geister dadurch ermutigt, daß ihrer Überzeugung nach die mathematischen Sätze nicht auf Erfahrung beruhen, sondern durch reines Denken aus der Vernunft selbst abgeleitet wurden und doch so einwandfrei dastehen, daß sich jede Erfahrung nach ihnen richten muß. So unternimmt *Spinoza* den Versuch, die Sätze seines festgeschlossenen philosophischen Systems nach geometrischer Methode anzuordnen und zu begründen. *Immanuel Kant* aber, der von der unwiderleglichen Sicherheit der *Newtonschen* Himmelsmechanik tief durchdrungen war, verfiel auf den überaus tiefsinnigen Gedanken, die Grundlagen der mathematischen Naturwissenschaft im menschlichen Geiste aufzusuchen und wurde dadurch der Schöpfer einer neuen Methode und Richtung in der Philosophie. Sein kritisches System sollte ein strenger Grenzwächter sein und die Schranken der menschlichen Erkenntnis für alle Zeiten festlegen. Seine Gedankengänge enthalten jedoch, wie später deutlicher gezeigt werden soll, dennoch die Keime zu einer Philosophie, die über jede mögliche Erfahrung hinausgeht. Diese Keime kommen bei *Fichte*, *Schelling* und namentlich bei *Hegel* zu voller Entfaltung und erzeugen eine Zeitlang den Gedanken, daß die Philosophie nicht nur die Wurzel, sondern die Königin der Wissenschaften sei, die auf Grund ihrer Einsicht in die Struktur des Menschengestes imstande sei, endgültig über Wahr und Falsch zu entscheiden. Selbst in naturwissenschaftlichen Fragen wollte mitunter die Philosophie nicht nur das letzte Wort haben, sondern man nahm sich sogar gelegentlich heraus, genau

beobachtete und sicher erwiesene Tatsachen in Abrede zu stellen und als unmöglich zu bezeichnen, weil sie in das philosophische System nicht paßten.

Solchen ganz unberechtigten Ansprüchen gegenüber mußte die Naturwissenschaft ihre Selbständigkeit geltend machen und immer und immer wieder darauf hinweisen, daß die durch Beobachtung und Versuch gefundenen Tatsachen und Gesetze unabhängig von jeder philosophischen Spekulation Gültigkeit haben. So gefundene Tatsachen bilden vielmehr die Grundlage, auf welcher eine wissenschaftliche Philosophie weiterbauen darf.

Die ungeahnten Erfolge, welche Naturwissenschaft und Technik im neunzehnten Jahrhundert aufzuweisen hatten, ließen nun bei der großen Mehrzahl der Forscher die Meinung aufkommen, daß nur die exakte, auf Beobachtung und Versuch einerseits und auf Mathematik andererseits gegründete Forschungsmethode zu einer wirklichen Erweiterung unserer Erkenntnisse führe, daß dagegen alle philosophische Spekulation nur als müßiges, ganz wertloses Spiel zu betrachten sei.

Die naturwissenschaftliche Methode wurde aber auch von denjenigen Wissenschaften zur Anwendung gebracht, welche sich die Erforschung des geistigen Lebens zur Aufgabe setzen. Die Entwicklung der Sprache, der Religion, der Sitte und aller sozialen Einrichtungen wurde und wird noch auf Grund der statistischen und vergleichenden Methode erforscht und auch hier macht sich eine Art von Kultus der Tatsache und Verachtung der Spekulation geltend.

Wissenschaft, so behauptet ein hervorragender Forscher der Gegenwart, ist nichts anderes als ökonomisch geordnete Erfahrung, und ihre Aufgabe besteht darin, die Vorgänge in der Natur und im Menschengenosse möglichst einfach zu beschreiben. Die in dieser Definition enthaltene

Forderung, alles das, was wir von uns aus an die Tatsachen heranbringen, zu eliminieren und die Vorgänge, so wie sie sich tatsächlich vollziehen, möglichst getreu in unserem Denken nachzubilden, ist als methodische Regel für alle wissenschaftliche Forschung von außerordentlichem Werte und kann daher nicht oft genug eingeschärft werden.

Unser innerer Drang aber, alles Erfahrene zur Einheit zu verknüpfen, das Bedürfnis, die Welt und uns selbst nicht nur kennen zu lernen, sondern auch zu begreifen, wird durch keine methodische Forschungsregel aus der Welt geschafft. Die Philosophie kann durch die rein objektive Tatsachen sammelnde und ordnende Wissenschaft nicht ersetzt werden.

Tatsächlich macht sich das Bedürfnis nach Zusammenfassung und nach erneuter Selbstbesinnung in den letzten Jahren bei den Vertretern der Einzelwissenschaften deutlich bemerkbar. Der Chemiker *Wilhelm Ostwald* in Leipzig hat Vorlesungen über Naturphilosophie herausgegeben und zugleich eine Zeitschrift: „Annalen der Naturphilosophie“ begründet, die den eingestandenen Zweck hat, allgemeine Fragen der wissenschaftlichen Forschung zu erörtern und über die wissenschaftlichen Methoden und ihren Erkenntniswert Untersuchungen anzustellen. Auch die Geschichtsforscher sind es müde, bloß Daten zu sammeln und fühlen das Bedürfnis, den tieferen Sinn der geschichtlichen Entwicklung zu erfassen. Es kommt die von *Herder* und *Hegel* begründete Philosophie der Geschichte wieder zu Ehren, erhält aber infolge der namentlich durch die Einbeziehung der ganzen bewohnten Erde wesentlich erweiterten Kenntnis der Tatsachen eine viel konkretere und zugleich breitere Grundlage.

Es kommt also, wie es scheint, den Vertretern der Einzelwissenschaften immer mehr zum Bewußtsein, daß alles menschliche Wissen gemeinsame Grundlagen und ge-

meinsame Ziele hat. Die Grundlagen alles Wissens zu untersuchen, das hat die Philosophie namentlich seit dem Auftreten *Kants* zu ihrer wichtigsten Aufgabe gemacht. Der von *Fichte* geprägte Begriff einer Wissensschaftslehre kommt wieder zu Ehren, und angesehene Denker der Gegenwart wollen in die Untersuchung der Grundlagen und Voraussetzungen alles Wissens die wichtigste, ja die einzige Aufgabe der Philosophie erblicken. Mir scheint jedoch die Gemeinsamkeit des Zieles der bedeutsamere und fruchtbringendere Gesichtspunkt zu sein. Alle Wissenschaften sind aus praktischen Bedürfnissen entstanden, und das letzte und das höchste Ziel menschlichen Forschens wird es immer sein und bleiben, das Leben der Menschen inhaltsreicher und glücklicher zu machen.

Wissenschaft und Philosophie widmen sich der Erforschung der Wahrheit. Der Begriff der Wahrheit hat aber in neuester Zeit eine Umprägung erfahren. Man hat einzusehen begonnen, daß Wahrheit nicht ein statisches, in alle Ewigkeit gleich bleibendes Verhältnis zwischen Gedanken und Tatsachen ist. Die Wahrheit wird vielmehr jetzt von einer Reihe von Denkern als etwas Dynamisches, als etwas Führendes betrachtet, das zur Ausgestaltung des Lebens dient. Wahr ist ein Urteil, wenn es unsere Macht über die Natur vermehrt, wenn es unsere Tätigkeit in erfolg- und segensreicher Weise zu beeinflussen vermag. So wie die Wissenschaft durch Erforschung der Wahrheit unsere Macht über die Natur und über die Menschenseele im Einzelnen vermehrt, so liegt auch das Ziel der Philosophie nicht in beschaulicher Betrachtung, sondern in lebendiger Einwirkung und in bewußter Zielsetzung und Richtungsbestimmung.

Ist nun, so wird man fragen, die Philosophie eine Wissenschaft oder nicht? Ich möchte hier zur Antwort ein *Schillersches* Wort variieren. *Schiller* sagt einmal von

seiner Dichtung „Die Künstler“, sie sei darum nicht minder ein Gedicht, weil sie mehr sei als ein Gedicht. Die Philosophie ist darum nicht minder eine Wissenschaft, weil sie mehr ist als Wissenschaft.

Wie das zu verstehen ist, ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Der wissenschaftliche Forscher geht von der meist unausgesprochenen und nicht klar bewußten Voraussetzung aus, daß der Mensch von Natur aus die Fähigkeit besitzt, die auf ihn wirkenden Vorgänge der Umgebung zunächst als Tatsachen, als Erlebnisse rein objektiv zu konstatieren. Man hält dies sogar für die primitivste, für die einfachste und deshalb ganz allgemeine Form, in der wir auf die Eindrücke der Umwelt reagieren. So lange man der Ansicht war, daß die ursprüngliche und grundlegende Funktion des menschlichen Bewußtseins das Denken sei, konnte man bei dieser Meinung bleiben. Dieses intellektualistische Vorurteil ist jedoch in den letzten Jahrzehnten gründlich zerstört worden. Die Völkerkunde, die Kinderpsychologie, die neueren Forschungen über Zeugenaussagen, haben sonnenklar bewiesen, daß das objektive Feststellen von Tatsachen eben so schwer wie selten ist. Für den primitiven Menschen wie für das Kind sind die Vorgänge in der Umgebung gewiß nicht Tatsachen, sondern Anlässe zu Angriffs-, Abwehr- und Fluchtbewegungen. Die erste und ursprünglichste Reaktionsweise des Menschen auf die Vorgänge der Umwelt ist Stellungnahme, nicht objektives Konstatieren. *Levy-Brühl* sagt in seinem sehr interessanten Werke „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures“, daß von einer rein theoretischen Vorstellung beim primitiven Menschen keine Rede sein kann. Wir finden aber auch bei den Gebildeten unserer Tage, daß ihre Beobachtungen und Aussagen keineswegs reine Konstatierungen von Tatsachen sind. Die von *William Stern*

in Breslau begonnenen Forschungen über die Psychologie der Aussage haben eben so überraschende wie überzeugende Ergebnisse zutage gefördert. In alle unsere Urteile schleichen sich die Vorzüge und Fehler unserer psychophysischen Organisation ein und unsere scheinbar rein objektiven Feststellungen sind von unseren Interessen, unseren Wünschen und Neigungen, von unserer unbewußt auswählenden Tätigkeit immer persönlich gefärbt. Diese psychologischen Entdeckungen lassen nun die Wissenschaft in neuem Lichte erscheinen. Alle Wissenschaften sind, das wissen wir, aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangen. Die Not hat den Menschen nicht nur beten, sondern auch beobachten und denken gelehrt. Der Intellekt ist unsere wichtigste Waffe im Kampf ums Dasein. Die wissenschaftliche Arbeit der Jahrhunderte hat uns darin geübt unsere Gefühle und Wünsche zu unterdrücken und die Tatsachen möglichst genau in Gedanken nachzubilden. Dadurch ist es der Wissenschaft gelungen, die Naturkräfte in unsere Dienste zu zwingen und die Macht des Menschen ins Riesenhafte zu steigern. Die Wissenschaft hat sich einen rein theoretischen Wahrheitsbegriff zurecht gedacht, der für sie Selbstzweck ist. Sie hat sich ein internationales Reich gegründet, das sich selbst regiert und keine Bevormundung verträgt.

Trotzdem aber vermag die Wissenschaft aus sich heraus keine Welt- und Lebensanschauung zu konstruieren, die unser Inneres befriedigt. Die irrationalen Funktionen der Menschenseele, unser Fühlen und Wollen, das die Wissenschaft gewaltsam unterdrücken muß, gerade sie bilden den tiefsten Kern unseres Wesens, die innerste Kraftquelle des Lebens. Hier setzt nun die Philosophie ein. Sie ist längst nicht mehr die Königin im Reiche der Wissenschaft, wofür sie lange gegolten hat. Aber auch als einfache Bürgerin vermag sie ihre wahre Aufgabe nicht zu erfüllen. Wer die Philosophie zu einer Einzelwissenschaft macht,

oder ihr die Aufgabe zuweist, die Grundlagen und Voraussetzungen alles Wissens zu bestimmen, der verkennt ihr wahres Wesen und raubt ihr ihre innere Kraft. Von ihrem alten Thron vertrieben, hat sie ein neues schwereres und verantwortungsvolleres Herrscheramt erworben. Den unermesslichen Kräften, die uns die Wissenschaft zur Verfügung stellt, hat sie die Richtung zu geben und die Ziele zu zeigen. Wir arbeiten mit wissenschaftlichen Methoden, denn wir müssen die Welt kennen, um sie vorwärts zu bringen. Zum Philosophen aber gehört mehr als Wissenschaft. Er braucht den intuitiven, in die Tiefe und in die Weite dringenden Seherblick und vor Allem braucht er einen kräftigen idealen *Aufschwung des Willens*. „Was können wir“, so fragte schon vor mehr als hundert Jahren der französische Philosoph *Maine de Biran* und das ist auch heute noch die Hauptfrage der Philosophie. Den Sinn der Wissenschaft und des Lebens zu deuten, dem menschlichen Wollen neue Impulse zu geben, der schöpferischen Entwicklung, die in unserem Seelenleben sich vollzieht, die grenzenlosen Möglichkeiten zu zeigen, und so ein neues und wirksameres Leben zu schaffen, das ist heute die Aufgabe der Philosophie.

In der Erkenntnisentwicklung der Menschheit nimmt die Wissenschaft gleichsam die *breite Mitte* für sich in Anspruch. Aus praktischen Bedürfnissen hervorgegangen, hat sie durch energische Selbstzucht ein rein theoretisches, nur betrachtendes Verhältnis zu den Dingen möglich und zur Pflicht gemacht. Sie braucht nach dem Woher und dem Wohin nicht zu fragen. Diese Frage bildet vielmehr das eigentliche Problem und Gebiet der Philosophie. Die Wissenschaft ist die Mitte, die Philosophie aber der Anfang und das Ende, das A und das O. Der Philosoph fragt nach dem Ursprung aller lebendigen Kräfte im Menschen, um dann mit Hilfe der Wissenschaft ihr Endziel zu bestimmen.

Eine derartige mühevoll erarbeitete Lebensanschauung wird dann ein Glaube und ein Programm. Wissenschaft, Kunst und Religion können dann vielleicht einen Brennpunkt finden in einer solchen dem Leben zugekehrten und lebensfördernden Philosophie.

§ 6. Einteilung der Philosophie.

Von den Griechen her ist eine Dreiteilung der Philosophie überliefert, welche kurz nach *Aristoteles*, also seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. allgemein wurde. Die drei Teile heißen **L o g i k**, **P h y s i k** und **E t h i k**.

Unter **L o g i k** verstand man die Lehre von der Erkenntnis, von den Gesetzen des Denkens, von den Kriterien der Wahrheit und später auch die Lehre von der Wahrscheinlichkeit.

Die **P h y s i k** umfaßte Naturwissenschaft, Naturphilosophie, Kosmologie sowie auch die Lehre von der menschlichen Seele und ihren Schicksalen. Später kommt der Name **M e t a p h y s i k** auf, worunter man die Lehre vom Seienden, d. h. von dem versteht, was unabhängig von uns als das Wesen der Dinge gelten muß im Gegensatze zu dem, als was die Dinge uns erscheinen. Der Name Metaphysik verdankt seine Entstehung dem Zufalle, daß die Schrift des *Aristoteles*, die sich mit diesen höchsten Fragen beschäftigt, in der Ordnung seiner Schriften nach der Physik kam und, da diese Schrift keinen Titel hatte, als das bezeichnet wurde, was hinter der Physik steht (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*). Name und Begriff haben sich bis heute erhalten, doch wäre es angemessener, diesen Teil der Philosophie mit dem Namen **O n t o l o g i e**, d. h. Lehre vom Seienden, zu bezeichnen.

Unter **E t h i k** verstand man die Lehre von der Sittlichkeit des Menschen, allein bei dem den Alten eigenen

Begriffe von Sittlichkeit ist es mehr die Lehre vom höchsten Gut als die von dem Wesen der moralischen Verpflichtung. Als ein Teil der Ethik galt die Politik, d. i. die Lehre vom Staate und seinen Formen.

Die Lehre vom Schönen und von der Kunst wird zwar gelegentlich von *Platon*, *Aristoteles* und namentlich von *Plotin* behandelt, bildet aber im Altertum keinen ständigen Teil der Philosophie.

Die Einteilung in Logik, Physik und Ethik blieb durch das ganze Mittelalter maßgebend und wird noch jetzt in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie zugrunde gelegt. In der neueren Zeit haben namentlich *Baco von Verulam* (1561—1626) und *Chr. Wolff* (1679—1754) andere Einteilungen gegeben, welche das Gebiet der Philosophie auf psychologischer Grundlage zu gliedern versuchen. Eine viel tiefgründigere Gliederung liegt der kritischen Arbeit *Kants* zugrunde. Dieser bahnbrechende Denker hat den groß angelegten Versuch unternommen, in der Struktur des menschlichen Geistes die Bedingungen für die objektive Gültigkeit unserer logischen, moralischen und ästhetischen Urteile aufzufinden. *Kant* will damit keineswegs bloß psychologische Tatbestände konstatieren, sondern ist überzeugt, daß er die Allgemeingültigkeit unserer Entscheidungen aus der reinen, d. h. von der Erfahrung unabhängigen Vernunft aus dem reinen Willen und aus dem reinen Gefühl einwandfrei zu begründen vermocht hat. *Kant* gibt uns also in seiner Kritik der reinen Vernunft nicht etwa eine Psychologie sondern eine Philosophie des Erkennens, in seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ und in seiner Kritik der praktischen Vernunft eine Philosophie des Wollens und im ersten Teil seiner Kritik der Urteilskraft, wo er die ästhetischen Probleme behandelt, eine Philosophie des Fühlens.

Obwohl ich nun von einem anderen Standpunkt ausgehe als *Kant* und mich vielfach in prinzipiellem Gegensatze zu ihm befinde, scheint mir doch der architektonische Aufbau seiner Kritik den passendsten Rahmen abzugeben für eine übersichtliche und zugleich einheitliche Vorführung der wichtigsten philosophischen Probleme. Ich schließe mich also in der folgenden Darstellung im ganzen der von *Kant* vorgenommenen Gliederung an mit einigen, durch die seitherige Entwicklung der Philosophie nötig gewordenen Modifikationen.

Wir beginnen also wie *Kant* mit der Philosophie des Erkennens. Zunächst werden da die Fragen nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis erörtert (Erkenntnis-kritik). Daran schließt sich die Untersuchung des Ursprunges, der Entwicklung und der Ziele der menschlichen Erkenntnistätigkeit (Erkenntnistheorie). Darauf wenden wir uns dem Gegenstand der Erkenntnis zu und erörtern in einem weiteren Abschnitt die Probleme der Metaphysik oder Ontologie. Hier wird sich auch Gelegenheit bieten auf die grundlegenden Fragen der Natur- und Religionsphilosophie einzugehen.

In einem weiteren Abschnitt über Wege und Ziele der Ästhetik soll dann gezeigt werden, daß die Lehre vom ästhetischen Genießen und von der Bedeutung der Kunst wirklich nichts anderes ist als eine Philosophie des Fühlens.

Die Philosophie des Willens sucht die Bedingungen und die Normen der menschlichen Handlungen festzulegen. Sie bildet als praktische Philosophie oder als Ethik seit jeher einen wichtigen Teil der philosophischen Systeme. Da aber für das menschliche Handeln nicht nur der Einzelwille, sondern auch der Gesamtwille maßgebend ist,

wollen wir mit der Ethik auch die jüngste der philosophischen Disziplinen verbinden, die Lehre von dem Wesen der menschlichen Gesellschaft oder die Soziologie. Daran sollen sich noch einige Bemerkungen über die allgemeinen Prinzipien der Erziehungslehre oder Pädagogik schließen.

Der Erörterung all dieser philosophischen Probleme muß aber eine kurze Betrachtung der Psychologie und Logik vorangehen, die man mit Recht als vorbereitende oder propädeutische Disziplinen betrachtet. Die Psychologie ist zwar eine selbständige Wissenschaft geworden, die unabhängig von jeder philosophischen Spekulation ihre Resultate auf rein empirischem Wege zu gewinnen sucht. Sie bildet aber die unentbehrliche Grundlage für alle Geisteswissenschaften und behält dadurch eine innige Verbindung mit der Philosophie. Die Logik ist streng genommen für alle Wissenschaft als Propädeutik bedeutsam, um so mehr für die Philosophie, die ja die Einzelergebnisse der Forschung nach allgemeinen Prinzipien zu ordnen hat.

Als ein wichtiger Teil des philosophischen Studiums gilt mit Recht die Geschichte der Philosophie, und es hat eine Zeit gegeben, wo man die ganze Aufgabe der Philosophie auf ihre Geschichte einschränken wollte. Es wird sich deshalb empfehlen, einige Bemerkungen über die Bedeutung dieses Studiums hier einzuschieben.

§ 7. Geschichte der Philosophie.

Für das Studium der Philosophie ist die Kenntnis ihrer Geschichte von ungleich größerer Bedeutung als dies bei anderen Wissenszweigen der Fall ist. Wer z. B. Mathematik oder Physik zu seinem wissenschaftlichen Forschungsgebiet erwählt hat, der kann sich mit den Methoden, Denkmitteln und Resultaten der Forschung vertraut machen, ohne das allmähliche Werden und Entstehen aller dieser

Forschungsmittel historisch verfolgen zu müssen. Erst auf der Höhe des Wissens angelangt, wird mancher vielleicht ein historisches Bedürfnis zu fühlen beginnen und dann allerdings einsehen, wie dies *Ernst Mach* von der Physik wiederholt betont hat, daß ein tiefes und volles Verständnis der Grundbegriffe ohne Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung nicht zu gewinnen ist.

Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Philosophie. Hier ist auch nur ein annähernd richtiges Verständnis eines Problems ohne Kenntnis seiner geschichtlichen Entwicklung fast unmöglich. Wer z. B. die Behauptung aufstellen hört: alles, was ich da vor mir sehe, der gestirnte Himmel über mir, die Häuser, die Felder, die Bäume in meiner Umgebung, die sind nur meine Vorstellung, sie existieren nur, insofern ich sie wahrnehme, und nur als meine Wahrnehmung, der wird diese Ansicht zunächst für verrückt halten. Durch die Kenntnis ihres geschichtlichen Werdens wird sie aber jedem begreiflich, und erst dann ist es möglich, kritisch Stellung dazu zu nehmen, wie wir das weiter unten sehen werden.

So ist denn die Bekanntschaft mit den Hauptdaten der Geschichte der Philosophie eine unerläßliche Vorbedingung für das Verständnis philosophischer Probleme und viele raten deshalb, das Studium der Philosophie mit dem Studium ihrer Geschichte zu beginnen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber ein Studium, das auch für denjenigen höchst lohnend ist, der nicht die Absicht hat, selbständig zu philosophieren. Man lernt hier die Entstehung und Erarbeitung der Denkmittel kennen, mittels welcher sich der Menschengestalt nach und nach die Welt erobert hat, Errungenschaften, „denen Gewohnheit und unangefochtener Besitz so gerne unsere Dankbarkeit rauben.“ Wenn wir heute an den meisten Dingen Stoff und Form unterscheiden, wenn uns die Begriffe Möglichkeit

und Wirklichkeit so ganz geläufig geworden sind, so vergessen wir nur allzuleicht darauf, daß *Aristoteles* der erste war, der diese Begriffe deutlich herausgearbeitet und zum Gebrauche zurechtgedacht hat.

Die Kenntnis der allmählichen Entwicklung der Denkmittel ist der größte Gewinn, den man aus dem Studium der Geschichte der Philosophie ziehen kann, und unsere Darstellungen dieses Gebietes, an denen ja kein Mangel ist, sollten dieses Moment deutlicher herausstellen.

Die Geschichte der Philosophie ist aber nicht nur Philosophie, sie ist auch Geschichte. Gar oft prägt sich in einem philosophischen System der geistige Gehalt des Zeitalters, in welchem es entstand, am deutlichsten und am tiefsten aus. So ist, wie schon oft hervorgehoben wurde, *Kants* kategorischer Imperativ ein Niederschlag des preußischen Pflichtbewußtseins, während das Weltbürgertum der Zyniker und Stoiker den Untergang des griechischen Nationalgefühls deutlich bekundet.

Die Geschichte der Philosophie bildet demnach einen wichtigen Bestandteil des philosophischen Studiums. Erschwert wird dasselbe allerdings durch die philosophische Kunstsprache, die sich allmählich herausgebildet hat und die man sich schlechterdings aneignen muß. Unsere Einführung wird deshalb auf die genaue Erklärung der wichtigsten Kunstausdrücke große Sorgfalt verwenden, um auf diese Weise auch das Studium der Geschichte der Philosophie zu erleichtern. Indem wir andererseits bei der Vorführung der einzelnen Probleme ihr geschichtliches Werden wenigstens skizzieren, wird der Leser mit den wichtigsten Tatsachen der historischen Entwicklung bekannt und damit auch in die Geschichte der Philosophie eingeführt.

Literatur.

- Fr. Paulsen*, Einleitung in die Philosophie. 19. Aufl. 1908.
- O. Külpe*, Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl. 1910.
- W. Wundt*, System der Philosophie. 3. Aufl. 1907. S. 1—26.
- W. Wundt*, Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl. 1909.
- A. Riehl*, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903.
- Rudolf Eisler*, Kritische Einführung in die Philosophie 1905. Umfassende und sehr eingehende Erörterung der Probleme mit sehr reichen Literaturangaben.
- Rud. Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3. Aufl. 1910. 3 Bände. Das überaus fleißig gearbeitete Werk erleichtert wesentlich die Lektüre philosophischer Schriften, und ist für wissenschaftliche Arbeiten geradezu unentbehrlich.
- Überweg-Heinze*, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4 Bände (Band I, Das Altertum, 10. Aufl. 1909 bes. f. *Praechter*, Band II. Mittelalter, 9. Aufl. 1905, Band III. Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, 10. Aufl. 1907, IV, Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, 10. Auflage 1906). Das Werk gehört zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln des Studiums der Philosophie. Besonders wertvoll sind die überaus reichen, nahezu vollständigen Angaben über die einschlägige Literatur. Im ersten Bande der 10. Auflage (S. 2 ff. des Anhangs) findet der Leser eine vortreffliche Übersicht über die wichtigsten Darstellungen der Geschichte der Philosophie mit charakterisierenden Bemerkungen.
- W. Windelband*, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. 2. Aufl. 1907.
- Arnold Ruge*, Die Philosophie der Gegenwart, ein internationaler Jahresbericht. 1. Band 1910. 2. Band 1912. Dieser nach Rubriken geordnete und mit Inhaltsangaben der einzelnen Werke versehene Jahresbericht, der auch die schwer übersehbare Zeitschriftenliteratur berücksichtigt, ist ein sehr dankenswertes Unternehmen, das die Unterstützung aller Freunde der Philosophie verdient.
-

Zweiter Abschnitt.

Die propädeutischen (vorbereitenden) Disziplinen.

§ 8. Gegenstand, Aufgabe und Entwicklung der Psychologie.

Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Gesetzen des menschlichen Seelenlebens. Ihr Gegenstand ist demnach das menschliche Seelenleben selbst, d. h. unser Denken, unser Fühlen und Wollen, kurz alles das, was wir als seelische Tätigkeiten täglich und stündlich erleben, was uns als solches Erlebnis unmittelbar gegeben und bekannt ist. Die Psychologie hat es demnach immer nur mit Ereignissen, immer mit einem Geschehen, niemals mit einem ruhenden Sein zu tun. Die Frage nach einem substantiellen, beharrenden Träger dieser von uns erlebten psychischen Phänomene, die Frage, ob diese Tätigkeiten von einem beharrenden, im Wechsel der Erlebnisse unveränderlichen Seelenwesen ausgehen, gehört nicht in die Psychologie, sondern bildet einen Gegenstand der Metaphysik oder Ontologie. Eben dahin gehört natürlich auch das Problem von dem Sitze, der Einfachheit und der Unsterblichkeit der Seele. Über all diese Dinge können die verschiedenen Religionssysteme Dogmen aufstellen, die kraft der religiösen Autorität bei den Anhängern des betreffenden Religionsbekenntnisses Glauben finden. Über all diese Dinge kann eine wissenschaftliche Philosophie auf Grund eindringender Untersuchungen Hypothesen auf-

stellen. Die Psychologie bleibt davon ganz unberührt; sie durchforscht das menschliche Seelenleben, das eine der unzweifelhaftesten Tatsachen ist, die wir kennen, sucht seine Vorgänge auf die einfachsten Elemente zurückzuführen und die darin waltenden Gesetze zu ermitteln, ganz unabhängig von jedem theologischen Dogma und jeder metaphysischen Hypothese.

Die Psychologie lehnt sich damit keineswegs gegen irgend ein Dogma oder irgend eine metaphysische Hypothese auf. Ihre Erforschung des Seelenlebens bleibt vielmehr für jedes metaphysische und theologische Dogma gültig. Die Psychologie kann über das Wesen der Seele ebensowenig Aufschluß geben wie die Mechanik über das Wesen der Kraft. Da und dort wird nur das Gesetz des Geschehens gesucht. Die Psychologie nähert sich also in bezug auf ihren rein erfahrungsmäßigen Charakter sowie in ihren Methoden sehr den Naturwissenschaften, bleibt aber in bezug auf ihren Gegenstand von diesen geschieden. Die hier vorgetragene Auffassung der Psychologie sowie ihre Unabhängigkeit von jeder Metaphysik ist eine Errungenschaft der letzten Dezennien.

Der Glaube an ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen, das den Leib nach dem Tode verläßt und dann ein selbständiges Dasein führt, ist tief in der Menschennatur begründet und findet sich tatsächlich bei den primitivsten, auf der niedrigsten Kulturstufe zurückgebliebenen Völkern. Fast sämtliche Religionssysteme der Erde haben diesen Glauben zum Dogma erhoben und derselbe ist als selbstverständliche Voraussetzung in viele philosophische Systeme übergegangen. Demgemäß bildet die Psychologie als die Lehre von der Seele in den Systemen des Altertums, des Mittelalters und der Neuzeit einen Teil der Metaphysik oder Ontologie. Daneben finden wir jedoch schon verhältnismäßig früh die Beobachtung des tatsächlichen Seelen-

lebens am Werke. *Platon* und *Aristoteles* haben dazu ungemein wertvolle Beiträge geliefert, ebenso der Arzt *Hippokrates* und seine Schule, wie nicht minder die späteren Philosophenschulen des Altertums, die Stoiker, Epikureer (besonders der Dichterphilosoph *Lukrez*) und die Neuplatoniker (besonders *Plotin*). Selbst die scholastische Philosophie des Mittelalters war darin, wie *Siebeck* nachgewiesen hat, nicht ganz unfruchtbar. Zu Beginn der neueren Zeit wird diese Aufgabe immer energischer in die Hand genommen. Nachdem im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert englische Denker wie *John Locke*, *George Berkeley*, *David Hume*, *Adam Smith* die Kenntnis des tatsächlichen Seelenlebens durch eindringende Zergliederung mächtig gefördert hatten, entstand 1829 in *James Mills* (Vater des berühmten Logikers und Nationalökonom *J. St. Mill*) „Analysis of the Phenomena of the Human Mind“ die erste von Metaphysik freie Darstellung des Seelenlebens. Zur Wissenschaft wurde die empirische Psychologie von *Herbart* erhoben, der auch den Versuch unternahm, Mathematik auf die Erscheinungen des Seelenlebens anzuwenden.

Herbarts großer Schüler, *H. Lotze*, hat dann in seiner 1852 erschienenen medizinischen Psychologie das Seelenleben im Zusammenhange mit seinen physiologischen Begleiterscheinungen dargestellt. Bald darauf haben *Fechner* und *Wundt* diesen Zusammenhang genauer im einzelnen untersucht und zugleich es unternommen, die Erscheinungen des Seelenlebens dem Experiment zu unterwerfen. Die beiden letztgenannten Denker verdienen die Begründer der modernen Psychologie genannt zu werden. *Wilhelm Wundt* hat einerseits durch sein grundlegendes Werk „Grundzüge der physiologischen Psychologie“ (zuerst 1874, jetzt in 6. Aufl. 1908—1912) andererseits durch die 1879 erfolgte Begründung des ersten Institutes für experimen-

telle Psychologie in Leipzig einen mächtigen Anstoß zu weiteren Arbeiten gegeben, welche er selbst aufs wirksamste fördert. Nach dem Muster der Leipziger Anstalt wurden in Deutschland, Frankreich, England, Italien, namentlich aber in Amerika zahlreiche Institute hervorgerufen, in denen emsig an der experimentellen Erforschung des Seelenlebens gearbeitet wird.

Auf diese Weise ist die Psychologie zu einer selbständigen, von aller philosophischen Spekulation unabhängigen Erfahrungswissenschaft geworden, die dazu bestimmt ist, allen jenen Wissenschaften, die sich mit dem geistigen Leben beschäftigen und die man in neuerer Zeit unter dem Namen Geisteswissenschaften zusammenzufassen pflegt, als Grundlage zu dienen. Dabei haben sich bestimmte Methoden und Richtungen herausgebildet, mit denen wir den Leser jetzt bekannt machen wollen.

§ 9. Methoden und Richtungen der Psychologie.

Wie allen Erfahrungswissenschaften ist es der Psychologie zunächst um eine möglichst reiche Sammlung von Tatsachen zu tun. Das nächstliegende Mittel dazu ist die Beobachtung der sich vollziehenden Ereignisse. Diese Beobachtung ist jedoch in der Psychologie eine wesentlich andere als bei den Naturwissenschaften. Die psychischen Phänomene können nicht wie die Naturereignisse mit unseren Sinnen wahrgenommen, sie können nur auf eine jedem von uns bekannte, aber nicht näher zu beschreibende Art unmittelbar erlebt werden. Ich kenne aus Erfahrung nur jene psychischen Vorgänge, die ich selbst in meinem Bewußtsein erlebe. Um Tatsachen zu sammeln, muß ich also das, was ich selbst innerlich erlebe, beobachten und dem Urteil unterwerfen. Die wichtigste und grundlegendste Quelle der Belehrung für den Psychologen ist demnach die Beobachtung seiner eigenen

psychischen Erlebnisse oder die Selbstbeobachtung. Die Methode der Selbstbeobachtung, die man nach dem englischen Worte für Selbstbeobachtung (introspection = Hineinschauen) die introspektive nennt, ist demnach die erste und wichtigste.

Die introspektive Methode enthält aber in sich mannigfache Schwierigkeiten und Widersprüche. Die Beobachtung meiner psychischen Erlebnisse ist ja selbst eine Seelentätigkeit und muß daher bei dem innigen Zusammenhange unserer Seelentätigkeiten untereinander modifizierend in den Verlauf des zu beobachtenden Phänomens eingreifen und diesen Verlauf verändern oder unterbrechen. Wollte ich mich mitten in einem Zornesausbruche beobachten, so wäre wohl in demselben Augenblicke der Zorn veriraucht. Viele halten deshalb die Selbstbeobachtung für unmöglich und die introspektive Methode demgemäß für unbrauchbar. Diese Ansicht ist jedoch nicht richtig. Elementare Erlebnisse, wie Sinneswahrnehmungen, einfache sinnliche und ästhetische Gefühle lassen sich bei einiger Übung unmittelbar beobachten, ohne daß sie durch diese Beobachtung wesentlich verändert werden. Kompliziertere Vorgänge können wiederum in der Erinnerung rekonstruiert und so gleichsam nachträglich beobachtet werden. Hier fällt der störende Einfluß der Beobachtung so gut wie ganz weg, weil die Introspektion mit der Erinnerung in eins zusammenfällt.

Die beobachteten Tatsachen müssen dann einer Zergliederung oder Analyse unterworfen werden, und in dieser Analyse besteht derzeit die Haupttätigkeit des Psychologen. Alle Vorgänge, die wir wirklich erleben, erweisen sich nämlich bei näherer Prüfung als zusammengesetzt, und es gilt nun, die Elementarvorgänge ausfindig zu machen, aus denen die beobachteten Vorgänge bestehen und entstehen. Zur introspektiven Methode

gehört also als wesentlicher Bestandteil die Zergliederung oder *A n a l y s e*.

Die auf Grund der introspektiven Methode unternommene Zergliederung gelangt verhältnismäßig bald zu ihrer Grenze. Die Wahrnehmung eines Gegenstandes durch das Auge erscheint z. B. der Selbstbeobachtung als ein einfacher, nicht weiter zu zerlegender Vorgang. Hier greift nun mit großem Erfolge das *E x p e r i m e n t* ein und hilft uns die Analyse über die Grenzen der Selbstbeobachtung hinaus fortsetzen.

Die *e x p e r i m e n t e l l e* Methode in der Psychologie besteht ebenso wie in den Naturwissenschaften darin, daß die Bedingungen für das Entstehen psychischer Vorgänge absichtsvoll und planmäßig hergestellt und zwar so hergestellt werden, daß man dieselben willkürlich in quantitativer wie in qualitativer Beziehung variieren kann. Zu einem psychologischen Experiment gehören in der Regel zwei Personen, der Experimentator und der Beobachter. Der Experimentator stellt die Bedingungen her und variiert sie, ohne daß der Beobachter von der Variation Kenntnis hat. Der Beobachter gibt dann seine Eindrücke teils durch Worte, teils durch verabredete Zeichen zu Protokoll. Natürlich ist beim Beobachter wieder nur die Selbstbeobachtung wirksam, und es gelingt tatsächlich erst nach einiger Übung, Fehlerquellen auszuschalten und sichere Resultate zu erzielen. Charakteristisch für alle psychologischen Experimente ist es, daß nur eine große Zahl von Versuchen, mit mehreren Beobachtern vorgenommen, brauchbare Ergebnisse liefert. Hier bedarf es also besonders großer Ausdauer und ganz besonderer Genauigkeit. Jahrelang werden deshalb über dasselbe Gebiet Versuche fortgesetzt und unter veränderten Bedingungen wiederholt. Wichtig ist es ferner, daß hier auch die *m i ß*-lungenen Versuche, d. h. solche, die nicht das erwartete Resultat ergaben, sorgfältig verzeichnet werden.

Die experimentelle Methode hat sich in den letzten Dezennien sehr vervollkommnet und zahlreiche, recht komplizierte Apparate hergestellt, welche die Versuche erleichtern und ihre Resultate exakter machen. Insbesondere hat diese Methode in der Analyse der Sinneswahrnehmungen große Erfolge aufzuweisen. Wir wissen jetzt, daß beim Zustandekommen einer Gesichtswahrnehmung neben den Netzhautempfindungen die Bewegungen des Auges und die dabei entstehenden Muskelempfindungen eine große Rolle spielen. Dasselbe ist auch bei Tastwahrnehmungen der Fall. Überhaupt ist durch die experimentelle Methode die große Bedeutung der Muskelempfindungen erkannt worden, und dadurch hat unsere Vorstellung von der Natur unseres Seelenlebens die tiefgreifendsten Veränderungen erfahren. Durch die experimentelle Methode sind ferner der zeitliche Verlauf der Vorstellungen, die Gesetze der Assoziation, die Leistungen des Gedächtnisses, die Lehre von den Gefühlen, insbesondere in bezug auf die durch dieselben veranlaßten Änderungen der Pulsbewegungen, endlich auch die elementaren ästhetischen Gefühle vielfach aufgehell't worden, und es ist zu hoffen, daß der gemeinsamen Arbeit auf diesem Gebiete noch manche Entdeckung gelingen wird.

Neben der introspektiven und der experimentellen Methode ist noch die Beobachtung anderer eine nicht unwichtige Quelle der Belehrung. Man kann hier natürlich nie den psychischen Vorgang direkt beobachten, sondern nur seinen körperlichen Ausdruck in Bewegung, Miene und Sprache. Der Vorgang selbst muß erschlossen werden, und bei diesen Schlüssen bilden wieder die eigenen Erlebnisse des Beobachters die Grundlage. Besonders lehrreich werden solche Beobachtungen an Kindern und an solchen Individuen, denen ein grausames Experiment der Natur irgend eine Erkenntnisquelle ver-

geschlossen hat. Blindgeborene, Taubstumme und die nicht allzu seltenen Taubstumm-Blinden bieten da reiche Belehrung, und wir verdanken der sorgsamsten Beobachtung solcher Personen nicht unerhebliche Aufschlüsse. Insbesondere sei hier auf die überaus lehrreiche Erziehung der taubstumm-blinden *Laura Bridgman**), *Helen Keller****) und *Marie Heurtin*****) hingewiesen, wo sich in geradezu staunenswerter Weise zeigt, welche Leistungen der Tastsinn allein fähig ist und welche Bedeutung der Wortsprache für die Entwicklung des Denkens zukommt.

Mit der introspektiven Methode, so wurde bereits gesagt, ist auf das engste die Analyse verbunden, welche die beobachteten Vorgänge in ihre Elemente zerlegt. Vermöge der ereignisartigen Natur der psychischen Vorgänge, welche immer nur ein Geschehen, niemals ein beharrendes Sein darstellen, geht die analytische Betrachtung von selbst in die genetische über, welche das Seelenleben als eine Entwicklungsreihe auffaßt und fragt, welcher Vorgang der erste, der ursprünglichste ist. Die Frage, woraus ein Vorgang besteht, führt unabweislich zu der Frage, wie und woraus er entsteht.

Die genetische Betrachtungsweise führt aber von selbst über das Einzelwesen hinaus und zwingt uns, die Gesellschaft, in der der Mensch lebt, als wichtigen Faktor seiner seelischen Entwicklung mit zu berücksichtigen. Soweit wir nämlich den Menschen zurück verfolgen können, überall und immer finden wir ihn als geselliges Wesen, als Herdentier. Das Wort des *Aristoteles*, daß der Mensch

*) Vgl. *Jerusalem, Laura Bridgman*, Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine psychologische Studie. Wien, Pichler, 1891.

***) *Helen Keller*, Geschichte meines Lebens. Deutsche Übersetzung. Stuttgart. 1905.

****) *Marie Heurtin*, Erziehung einer taub und blind Geborenen von *W. Jerusalem* (Österreichische Rundschau. 1905, Nr. 33 und 36).

von Natur aus ein soziales Wesen sei, wird durch die moderne Völkerkunde im vollsten Umfange bestätigt. Nicht nur die den Menschen umgebende Natur, auch die mit ihm zusammenlebenden Mitmenschen geben der Entwicklung seines Seelenlebens Richtung und Inhalt. So erweitert sich die Individualpsychologie zur Sozial- oder Völkerpsychologie. Diese von *Lazarus* und *Steinthal* begründete Wissenschaft hat in den letzten Dezennien große Fortschritte gemacht. Das im Erscheinen begriffene, groß angelegte Werk über Völkerpsychologie von *Wilhelm Wundt*, der namentlich die Sprache, die Mythenbildung und die Sitte völkerpsychologisch zu behandeln unternommen hat, eröffnet neue und sehr bedeutsame Gesichtspunkte. Ebenso bieten die zahlreichen Werke *Adolf Bastians* ungemein wertvolles Material. Uns scheint es deshalb eine unabweisliche Forderung für jeden Psychologen, sich mit den Resultaten der modernen Völkerkunde vertraut zu machen und den sozialen Faktor in der Entwicklung des menschlichen Erkennens, Fühlens und Wollens weit mehr, als dies bisher geschehen, zu berücksichtigen. *Darwin* hat in seinem epochemachenden Werke über die Entstehung der Arten für die Entwicklung des Individuums den Terminus *O n t o g e n e s e*, für die Entwicklung der Art das Wort *P h y l o g e n e s e* eingeführt. In diesem Sinne möchten wir nun die Forderung aufstellen, daß die Psychologie das Individuum nicht nur als Einzelwesen, sondern auch unter dem Einflusse seiner Gattungsgenossen betrachte, daß also nicht nur die *o n t o g e n e t i s c h e*, sondern auch die *p h y l o g e n e t i s c h e* Methode hier Anwendung finde.

Wenn wir nach dem Ursprung und nach der Entwicklung der seelischen Vorgänge fragen, so kommen wir fast von selbst auf den innigen Zusammenhang dieser Vorgänge mit der *E r h a l t u n g d e s L e b e n s*. Ein

großer Teil unseres Nachdenkens und Überlegens dient doch, das weiß jeder, sogenannten praktischen Zwecken, d. h. es ist darauf gerichtet, das Leben des Einzelwesens, seiner Familie oder des Gemeinwesens, dem es angehört, zu erhalten, dasselbe angenehmer, inhaltsreicher und dauernder zu machen. Betrachtet man nun das ganze Seelenleben von diesem Standpunkte, so wird die Psychologie zu einem Teil der Biologie, d. h. der Wissenschaft von den Gesetzen des Lebens überhaupt. Diese biologische Methode bringt oft überraschendes Licht in den Zusammenhang des Seelenlebens und lehrt uns namentlich das so ungemein reiche Gefühlsleben viel besser übersehen und begreifen. In neuerer Zeit hat namentlich *Herbert Spencer* die biologische Methode mit großem Erfolge angewandt, und auch der Schreiber dieser Zeilen hat in seinem Lehrbuche der Psychologie diesen Gesichtspunkt streng festzuhalten gesucht.

Die introspektive und die experimentelle Methode suchen beide mit Hilfe eindringender Analyse den psychischen Tatbestand so genau als möglich festzustellen, während die genetische Betrachtungsweise in ihrer doppelten Gestalt, d. h. als ontogenetische und phylogenetische Methode im Verein mit der biologischen den Ursprung, die Entwicklung und die Bedeutung des Seelenlebens zu erforschen suchen.

Was nun die verschiedenen Richtungen betrifft, die sich gegenwärtig in der Psychologie herausgebildet haben, so entsprechen dieselben teils der bevorzugten Anwendung gewisser Methoden, teils grundlegenden Ansichten über die größere oder geringere Bedeutung bestimmter Grundklassen von seelischen Vorgängen.

Die früher übliche Unterscheidung zwischen rationaler oder spekulativer und empirischer Psycho-

logie ist jetzt gegenstandslos geworden. Was man rationale Psychologie nannte, gilt jetzt allgemein als ein Teil der Metaphysik und wird von der Psychologie ausgeschlossen. Eben deswegen ist das Beiwort „empirisch“, d. h. erfahrungsgemäß, jetzt selbstverständlich und damit überflüssig geworden.

Dagegen unterscheidet man den betreffenden Methoden entsprechend zwischen *introspektiver* und *experimenteller* Psychologie. Beide Richtungen bekämpfen einander gelegentlich scharf. Die introspektiven Psychologen werfen den experimentellen vor, daß die Resultate ihrer langwierigen Untersuchungen oft unbedeutend sind und daß dieselben zudem mehr der Physiologie als der Psychologie zugute kommen. Dagegen spotten die „Experimentellen“ gelegentlich über die „Lehnstuhlpsychologen“ und meinen, nur im Laboratorium könne in exakter Weise Psychologie getrieben werden.

In den letzten Jahren ist eine Art Kombination beider Methoden versucht worden, die besonders an dem Würzburger Institut für experimentelle Psychologie durch seinen früheren Leiter *Oswald Külpe* zur Anwendung gebracht wurde und jetzt auch in anderen Laboratorien gepflegt wird. Es ist dies eine Art von Selbstbeobachtung unter genau bestimmten Bedingungen. Auf diese Weise sind die Vorgänge beim Urteilen und namentlich komplizierte Denkprozesse genauer untersucht worden.

Nach unseren obigen Darlegungen sind beide Richtungen berechtigt und nur durch das Zusammenwirken von Experiment und Selbstbeobachtung wie durch eindringende Analyse können Fortschritte erzielt werden.

In bezug auf die Beurteilung der psychischen Vorgänge selbst war man früher meist der Ansicht, daß das Wahrnehmen und Vorstellen primäre, das Fühlen und Wollen dagegen abgeleitete Zustände seien. Diese Auf-

fassung wird besonders entschieden von *Herbart* vertreten, nach dessen Lehre die Seele nur eine Grundfunktion besitzt, nämlich das Vorstellen. Alle Gefühle und Strebungen sind nach ihm nichts anderes als gegenseitige Hemmungen und Förderungen des Vorstellens. Man kann diese Richtung, die noch immer zahlreiche Anhänger zählt, die i n t e l l e k t u a l i s t i s c h e nennen.

Demgegenüber betonen neuere Forscher, daß nicht das Vorstellen, sondern das F ü h l e n und das mit ihm aufs engste verbundene W o l l e n die ursprünglichen Zustände seien, aus denen sich das Empfinden, Wahrnehmen und Vorstellen erst entwickelt habe. Diese der gesamten Entwicklungsgeschichte des Lebens viel mehr entsprechende Ansicht nennt man die v o l u n t a r i s t i s c h e Psychologie. Diese Richtung bricht sich immer mehr Bahn und gewinnt immer mehr Anhänger.

In den letzten Jahren hat die wissenschaftliche Psychologie ihr Arbeitsgebiet stark erweitert und ist dadurch mit dem konkreten Leben der Gegenwart in engere Verbindung getreten. Die experimentelle Psychologie war in den ersten Dezennien hauptsächlich Laboratoriumsarbeit und ist es zum großen Teile noch heute. „Die Forschungen galten den letzten Elementen, aus denen sich alles psychische Leben aufbaut“ (*William Stern*, Differentielle Psychologie, S. 1). Man richtet die Aufmerksamkeit nur auf das, was allen Menschen gemeinsam ist und beschäftigt sich hauptsächlich mit den Elementarvorgängen, die meist nicht direkt erlebt, sondern erst künstlich isoliert und erschlossen werden müssen. Diese allgemeine oder g e n e r e l l e Psychologie wird zwar dadurch exakter und wissenschaftlicher, allein sie bleibt dem wirklichen Seelenleben fremd und fern. Alles reale psychische Leben vollzieht sich nämlich einerseits nicht in elementaren, sondern in sehr komplizierten Vorgängen und weist andererseits in-

folge der Jahrtausende dauernden Differenzierung sehr erhebliche individuelle Unterschiede auf. Diese Einsicht hat nun eine Anzahl jüngere Forscher veranlaßt, der bisher fast allein betriebenen generellen Psychologie eine neue Disziplin anzugliedern, für welche *William Stern* in Breslau den sehr treffenden Ausdruck „Differentielle Psychologie“ geprägt hat. Derselbe Forscher hat uns jüngst in seinem Buche „Differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen“ mit den Ergebnissen und Aufgaben dieser neuen Wissenschaft bekannt gemacht.

Wir sehen aus dem Buche, daß hier schon erhebliches geleistet wurde. Zahlreiche Untersuchungen deutscher und amerikanischer Schulkinder haben auf die Verschiedenheiten in der Merkfähigkeit, in den herrschenden Assoziationen, in der allgemeinen Intelligenz und Begabung hingewiesen und immer feinere Feststellungsmethoden herausgearbeitet. Die Forschungen über Zeugenaussagen haben auf die Unterschiede in der Beobachtungsfähigkeit hingewiesen und zugleich tief hineingeleuchtet in die unbewußten Beeinflussungen durch persönliches Interesse, Berufsangehörigkeit und Bildungsgrad. Man hat Schemata herausgearbeitet zu einer psychologisch exakten Beschreibung hervorragender Persönlichkeiten, sowie auch zur Untersuchung von Völkern primitiver Kultur. *William Stern* gibt mit sorgsamer Gewissenhaftigkeit Rechenschaft über das Geleistete und versteht es meisterhaft die Probleme herauszustellen und ihre Lösung vorzubereiten. Auf diesem Gebiete können und müssen die Vertreter der verschiedensten Berufe zusammenarbeiten. Lehrer, Ärzte und Untersuchungsrichter, aber auch Historiker und Philologen finden hier ein Feld interessanter und fruchtbringender Betätigung. Es ist dringend zu wünschen, daß die Hochschulen und die Behörden sich für diese Arbeiten interessieren und daß weite Kreise daran teil-

nehmen. Auf dem hier eingeschlagenen Wege wird uns die Psychologie zu vertiefter Menschenkenntnis führen und vielleicht auch Fingerzeige geben für eine richtige Menschenbehandlung.

§ 10. Psychologie und Physiologie.

Der enge Zusammenhang zwischen psychischen und physiologischen Vorgängen oder, wie man sich kürzer und populärer auszudrücken pflegt, zwischen Leib und Seele ist längst erkannt worden und hat die hervorragendsten Denker viel und lange beschäftigt. Auf die philosophischen Probleme, die sich aus dem Nachdenken über diesen Zusammenhang ergeben, sowie auf die wichtigsten Lösungsversuche kommen wir weiter unten zurück.

Für die moderne Psychologie gilt es als ausgemacht, daß der überwiegenden Mehrzahl der psychischen Vorgänge physiologische Prozesse als Begleiterscheinungen zur Seite stehen. Es ist ferner vollkommen sicher, daß die letzte unmittelbare Bedingung für einen psychischen Vorgang immer ein Nervenprozeß sein muß, und zwar immer ein solcher, an welchem in letzter Linie das menschliche Gehirn beteiligt ist. Die Ansicht, daß jedem psychischen Vorgang ausnahmslos ein Gehirnprozeß entspreche, ist nur insofern eine allgemein anerkannte, als jeder ernst zu nehmende Forscher überzeugt ist, daß ohne Gehirn keine Bewußtseinserscheinung zustande kommt. Dagegen besteht noch immer eine Meinungsverschiedenheit in bezug auf die Frage, ob jeder durch psychologische Analyse bloßgelegte Teilvorgang eines Phänomens auch wiederum einen physiologischen Teilvorgang des physiologischen Prozesses voraussetzen müsse. So glaubt z. B. *Wundt*, daß jede Wahrnehmung eines bestimmten Dinges nur dadurch zustande komme, „daß der Komplex der durch das Objekt hervorgerufenen Empfindungen durch einen Akt ,assoziativer

Synthese' zusammengefaßt werde.“ Dieser Akt der Synthese, glaubt nun der berühmte Forscher, sei rein psychischer Natur und es gebe dazu keinen physiologischen Parallelvorgang.

Die weitgehende Abhängigkeit psychischer Vorgänge von Gehirnprozessen hat nun viele Forscher zu der Auffassung gebracht, daß die Psychologie nur die Aufgabe habe, unsere Kenntnis der Gehirnfunktionen zu bereichern, und daß sie somit nur ein Teil der Physiologie sei.

Dem gegenüber muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß die psychischen Vorgänge durchaus eigenartiger Natur und mit den physischen Phänomenen unvergleichbar sind. Alle Vorgänge in der Natur, wozu natürlich der menschliche Körper mitgehört, sind der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich oder können ihr durch Mikroskope und andere Verstärkungen unserer Wahrnehmungsfähigkeit zugänglich gemacht werden. Selbst wo dies bis jetzt nicht möglich war, kann es jeden Augenblick durch Vervollkommnung der Instrumente gelingen, und es gibt keinen Naturprozeß, bei dem es undenkbar wäre, daß er der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich werde. Die psychischen Vorgänge können jedoch nie mit den Sinnen wahrgenommen, sondern nur in der eigenartigen, jedem bekannten, aber nicht näher zu beschreibenden Art unmittelbar erlebt werden. Eben deshalb muß ihre Erforschung der Gegenstand einer besonderen Wissenschaft bleiben.

Die Psychologie wird von der Physiologie wertvolle Anregungen zu erneuter psychologischer Analyse erhalten, wie sie ihrerseits wiederum der Physiologie Probleme bezeichnen und Wege weisen kann. Niemals aber kann die Psychologie aufhören, eine selbständige Wissenschaft zu sein. Ihr Gegenstand bleibt immer ein von dem jeder Naturwissenschaft verschiedener.

§ 11. Psychologie und Philosophie.

Die moderne Psychologie hat sich, wie wir gesehen, von jeder philosophischen Spekulation, namentlich von jedem philosophischen System unabhängig gemacht und sich zur selbständigen Erfahrungswissenschaft entwickelt. Trotzdem aber ist der enge Zusammenhang zwischen Psychologie und Philosophie bestehen geblieben. Freilich hat sich das Verhältnis zwischen diesen beiden Wissenszweigen ein wenig umgekehrt. Der Psychologe könnte strenge genommen auf jede metaphysische Hypothese verzichten, allein der Philosoph ist heute mehr denn je auf eindringende psychologische Analyse angewiesen.

Wenn die Philosophie zu ihrem Ziele, d. i. einer einheitlichen Weltanschauung gelangen will, so muß sie nicht nur die Gesetze des physischen Geschehens, wie sie die Naturwissenschaft bietet, berücksichtigen, sondern in noch höherem Grade die Gesetze des psychischen Geschehens, wie sie die Psychologie zu erforschen unternimmt. Nur auf psychologischer Grundlage kann heute der Philosoph die Grenzen des menschlichen Erkennens abstecken, nur mit Hilfe der Psychologie die Formen finden und verstehen lernen, in die sich unsere Erkenntnisse notwendig kleiden müssen. Nur eine psychologische Analyse unserer Gefühle kann ihn lehren, unter welchen Bedingungen wir etwas für schön halten, und nur aus der Kenntnis dieser Bedingungen können sich gültige Normen für den Künstler ergeben. Erst ein eingehendes und genaues Studium dessen, was in uns vorgeht, wenn wir Handlungen anderer billigen, wenn wir mit uns selbst zufrieden oder unzufrieden sind, kann ihn auf den Weg führen, von dem aus man dazu gelangt, sittliche Normen für das menschliche Handeln aufzustellen.

Es bildet demgemäß die Psychologie die wichtigste Grundlage für eine wahrhaft wissenschaftliche Philosophie,

und wer das vergißt oder sich in kühnem, aber recht unzeitgemäßem Vertrauen auf die Kraft der Spekulation über die psychologische Grundlegung glaubt hinwegsetzen zu können, „dem haften nirgends die sicheren Sohlen und mit ihm spielen Wolken und Winde.“

Aber auch die Psychologie führt fast von selbst zu philosophischen Problemen, wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß sie dieselben von sich abweisen kann und darf.

Schon die Lehre von den Sinneswahrnehmungen bringt uns auf die merkwürdige Tatsache des ungleich höheren Vertrauens, das wir den Daten des Tastsinnes im Vergleich zu Gesicht und Gehör entgegenbringen. Der Psychologe hat gewiß das Recht, sich mit der Verzeichnung der Tatsache zu begnügen, allein die Versuchung ist sehr groß, eine Erklärung zu suchen. Dies führt aber schon tief in die Erkenntnistheorie hinein.

Noch mehr reizt die Lehre von den sittlichen und religiösen Gefühlen wie von den Willensphänomenen dazu, den Fragen nach der Begründung der Sittengesetze, dem Problem der Willensfreiheit näher zu treten. Hier tut es zunächst not, den psychologischen Tatbestand genau und ohne jede Rücksicht auf eine philosophische Anschauung zu konstatieren. Aber eben diese Konstatierung enthält oft schon die Lösung des Problems in sich, und es ist nicht einzusehen, warum der Psychologe nicht den Mut haben sollte, einige Schritte über die Konstatierung der Tatsachen hinauszugehen.

Die Psychologie ist also ihrem gegenwärtigen Stande nach eine selbständige Wissenschaft, sie bildet aber die unentbehrliche Grundlage für alle philosophischen Untersuchungen.

§ 12. Gegenstand und Aufgabe der Logik.

Die Logik ist die Lehre von den Formen des richtigen Denkens. Als richtig gilt uns das Denken dann, wenn es zu objektiv gewissen Urteilen führt. Objektiv gewiß sind solche Urteile, die jeder, der sie hört und dem zu ihnen führenden Gedankengang mit Verständnis folgt, als wahr anzuerkennen nicht umhin kann. Als ein zweites Kriterium für die objektive Gewißheit eines Urteiles betrachten wir ferner das Eintreffen der auf das betreffende Urteil gegründeten Voraussagen.

Der objektiven Gewißheit steht die subjektive gegenüber, welche meist nicht auf einen anderen übertragen werden kann. Subjektive Gewißheit haben wir z. B. davon, daß unser Freund, den wir viele Jahre kennen, in einem bestimmten Falle so und nicht anders handeln wird. Objektive Gewißheit dagegen haben wir z. B. davon, daß das Steigen des Barometers eine Vermehrung des Luftdruckes bedeutet.

Die Formen des richtigen Denkens, d. h. des Denkens, das zu objektiv gewissen Urteilen führt, sind nun nichts anderes als die allgemeinen Bedingungen dieser objektiven Gewißheit. Berücksichtigt man noch den Umstand, daß man in der wissenschaftlichen Forschung nicht immer zu objektiv gewissen, sondern sehr häufig nur zu mehr oder minder wahrscheinlichen Urteilen gelangt, so kann man die Logik auch definieren als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen der objektiven Gewißheit und Wahrscheinlichkeit.

Um die Formen des richtigen Denkens zu finden, müssen zunächst die Formen des Denkens überhaupt untersucht werden, d. h. es muß nach dem geforscht werden, was alle Denkakte gemeinsam haben. Hier drängt sich nun vor allem die Urteilsform auf, welche allem Denken

zugrunde liegt. Die einfachsten Wahrnehmungen sowie die Resultate der verwickeltsten Überlegungen, sie alle kommen in der Form des Urteils zum Ausdruck. Diese Denkform hat in der Sprache die Form des Behauptungssatzes angenommen und so bilden denn Satz und Urteil oder, wie wir auch sagen können, der Urteilssatz den Mittelpunkt aller logischen Untersuchungen. Wann ist ein Urteil formal richtig? Unter welchen Bedingungen läßt sich aus einem oder aus mehreren richtigen Urteilen ein neues richtiges ableiten? Das sind die Fragen, welche den Hauptgegenstand der Logik bilden. Man könnte demnach die Logik auch bestimmen als die Lehre von den allgemeinen Bedingungen des richtigen Urteilens.

Aber nicht an allen Urteilen sind solche allgemeine Bedingungen ihrer Richtigkeit festzustellen. Eine große Zahl von Urteilen dient dazu, individuelle Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erwartungen zu formulieren und auszudrücken. Alle solchen Urteile, ich nenne sie Urteile der Anschauung, haben ihrer Natur nach nur subjektive Gewißheit und geben daher zu logischer Prüfung keinen Anlaß. Eine solche Prüfung kann nur an Urteilen vorgenommen werden, welche allgemeine Behauptungen aufstellen, d. h. genauer gesprochen, welche nicht individuell bestimmte und individuell gefärbte Tatsachen bezeichnen, sondern vielmehr ein Ausdruck sind für Gesetze des Geschehens. Solche Urteile nennen wir Begriffsurteile und nur diese können Gegenstand logischer Prüfung werden.

Eine solche Prüfung gelingt, wie eine mehr als zweitausend Jahre alte Tradition lehrt, am besten dadurch, daß die Begriffsurteile künstlich in ihre Elemente zerschlagen werden. Diese Elemente sind hier Begriffe, eine Denkform, die zwar erst im Urteil zu lebendiger Wirkung kommt, trotzdem aber auch zu logischen Zwecken einer selbständigen Betrachtung unterzogen werden muß.

Jeder Begriff hat das Merkmal der *Allgemeinheit*. Er entsteht als Niederschlag vieler Anschauungsurteile und ist der einheitliche Träger von Eigenschaften und Zuständen, die einer Anzahl von Vorstellungen gemeinsam sind. Der Begriff wird durch ein symbolisches Zeichen, meist durch ein Wort, im Bewußtsein festgehalten. Die genau präzisierte Bedeutung des Wortes, d. h. die Eigenschaften und Zustände, deren Träger der Begriff ist, bilden seinen *Inhalt*, die Objekte, an denen sich die betreffenden Eigenschaften und Zustände finden, den *Umfang* des Begriffes. Die traditionelle Logik hat nun die Prüfung der Urteile in der Weise in Angriff genommen, daß sie dieselben als *Aussagen über Begriffsverhältnisse* betrachten lehrte. Dabei erwies sich die Betrachtung der Umfangsverhältnisse als viel geeigneter, weil diese anschaulich dargestellt werden können und weil sich auf diese auch mit Vorteil mathematische Formeln anwenden lassen. Dagegen bleiben die Inhaltsbeziehungen immer abstrakt, lassen sich weder anschaulich darstellen noch mathematisch formulieren.

Die traditionelle Logik ist also meist eine *Umfangslogik* geblieben. Sie untersucht die möglichen Begriffsverhältnisse an sich, fragt dann, welche von denselben in den Urteilen zum *Ausdruck* gelangen, und sucht zu ermitteln, wie sich aus gegebenen Begriffsverhältnissen neue ableiten lassen. Diese Ableitung nennt man *Schließen*, und so zerfällt die traditionelle Logik in die Lehre vom *Begriff*, vom *Urteil*, vom *Schluß*.

Die Auffassung des Urteiles als Aussage über ein Begriffsverhältnis hat lange über die wahre psychologische Natur des Urteilsaktes getäuscht. Indem man immer von zwei Bestandteilen des Urteils sprach, hat man vergessen, daß der dem Urteil zugrunde liegende und durch dasselbe geformte Vorgang beide Bestandteile ungesondert enthält.

Über die psychologische und namentlich erkenntnistheoretische Bedeutung der Urteilsfunktion werden wir weiter unten zu sprechen haben. Hier muß jedoch hervorgehoben werden, daß die Logik in ihrem vollen Rechte ist, wenn sie das Urteil in Begriffe auflöst, insoferne diese Auflösung ihren Zwecken dient. Nur darf eine zu bestimmten wissenschaftlichen Zwecken vollzogene künstliche Umformung nicht den Anspruch erheben, für die ursprüngliche und wesentliche Natur des psychischen Aktes maßgebend sein zu wollen.

Mit der Lehre vom Begriff, Urteil und Schluß ist jedoch die Aufgabe der Logik nicht erschöpft. Sie soll auch zeigen, wie diese Formen im wissenschaftlichen Denken Anwendung finden und demgemäß die Methoden der Forschung untersuchen. Dabei wird man mit *Wundt* am besten die Methoden der Darstellung eines bereits bekannten Inhaltes von den Methoden der Untersuchung sondern. Die Methoden der Darstellung sind vor allem die *Definition* und *Einteilung* der Begriffe sowie die verschiedenen Arten der *Beweise*. Bei den Methoden der Untersuchung werden dann *Induktion* und *Deduktion*, *Analyse* und *Synthese*, *Hypothese* und *Fiktion**) sowie speziellere Methoden zur Darstellung gelangen. Die Methodenlehre wird aber erst dann fruchtbringend, wenn sie zu den einzelnen Wissenschaften herabsteigt und die ihnen eigenen Methoden zur Anschauung bringt. Wir

*) Unter einer Fiktion verstehen wir eine bewußt falsche, in sich widerspruchsvolle Annahme, die wir zu machen uns veranlaßt sehen, um eine bestimmte wissenschaftliche Aufgabe zu lösen. Die überaus große und sehr interessante Rolle, die dieser Kunstgriff des menschlichen Geistes in der Entwicklung der Wissenschaften spielt, besonders in der Mathematik, Physik, Jurisprudenz und Nationalökonomie, findet man jetzt lichtvoll dargestellt in dem auch anderweitig sehr bedeutsamen Buche „Die Philosophie des „Als ob“ von *Hans Vaihinger* 1911.

unterscheiden demnach eine allgemeine und eine spezielle Methodenlehre, welche letztere die Logik der einzelnen Wissenschaften darstellt. *Wundt* hat in seinem dreibändigen Werke über Logik diese Riesearbeit geleistet und damit die Aufgabe der Logik ungemein erweitert.

§ 13. Entwicklung und Richtungen der Logik.

Das Bedürfnis nach einer präzisen Formulierung der allgemeinen Denkgesetze machte sich gegen das Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. fühlbar, als die der sogenannten megarischen Schule angehörigen Denker einerseits an der Möglichkeit wahrer Urteile Zweifel erhoben, andererseits durch sophistische Fangschlüsse den Gegner zu verwirren suchten. Nachdem *Sokrates* die Forderung nach begrifflicher Erkenntnis erhoben und *Platon* über die Definition und Einteilung der Begriffe Untersuchungen angestellt hatte, unternahm es *Aristoteles*, die Regeln des Schließens und Beweisens genau und ausführlich zu erforschen und darzulegen, und wurde dadurch der Begründer der Logik.

Aristoteles war sich vollkommen darüber klar, daß es dabei nicht auf die Entdeckung neuer Wahrheiten, sondern auf die Prüfung der Resultate des natürlichen Denkens ankomme. Er sagt ausdrücklich, die Logik habe die Aufgabe, die tatsächlich vollzogenen Schlüsse auf bestimmte Formen zurückzuführen, um dadurch ihre Richtigkeit zu prüfen. Auch das wußte *Aristoteles*, daß man zu diesem Zwecke die wirklich vollzogenen Schlüsse in die zugrundeliegenden Urteile und die Urteile in ihre begrifflichen Elemente auflösen müsse. Der Name, den er seiner Wissenschaft gab, lautete demgemäß ganz richtig Analytik, d. h. Zergliederungskunst.

Die logischen Schriften des *Aristoteles* (von den Kategorien oder Grundbegriffen, vom Urteilssatze, von der Schluß- und Beweislehre, die Lehre vom Wahrscheinlich-

keitsbeweise und von der Definition, enthalten in den acht Büchern der Topik) wurden vom späteren Altertum und im Mittelalter unter dem Namen „Organon“, d. i. Werkzeug (des Denkens), zusammengefaßt. Ein vom Neuplatoniker *Porphyrus* (drittes Jahrhundert n. Chr.) verfaßter und von *Boëthius* (sechstes Jahrhundert) ins Lateinische übertragener Auszug aus diesen Schriften war unter dem Namen „Isagoge“ (Einführung) als Lehrbuch in den Schulen des Mittelalters allgemein eingeführt. Durch die Schüler des *Aristoteles*, *Theophrast* und *Eudemos*, durch die Stoiker und vielfach auch durch die scholastischen Philosophen des Mittelalters wurden die Formen der Schlüsse noch feiner ausgearbeitet und eine Menge neuer Kunstausdrücke geschaffen, mit denen der geschulte Dialektiker rasch und sicher operieren mußte.

Im sechzehnten Jahrhundert hat *Petrus Ramus*, ein heftiger Gegner des *Aristoteles* und der Scholastik im Anschluß an *Cicero* und *Quintilian* ein Lehrbuch der Logik verfaßt, indem der Stoff so angeordnet war, wie heute noch in den meisten Lehrbüchern der Logik*)

Der Engländer *Bacon* hat in seinem „*Novum Organon*“ die Wertlosigkeit der Aristotelischen Logik darzutun gesucht und energisch auf die Induktion hingewiesen, wo man vom einzelnen zum allgemeinen aufsteigt. Trotzdem erhielt sich die Aristotelisch-scholastische Logik in ihren Hauptlehren auch weiterhin noch als Gegenstand des Schulunterrichtes und ist es zum großen Teil bis heute geblieben.

*) *Petrus Ramus*' „*Logica*“, die er auch „*Ars disserendi*“ nennt, bestand aus zwei Teilen. Der erste, „*de inventione*“ handelt vom Begriff, von seiner Definition und Einteilung, der zweite, „*de indicio*“ vom Urteil und vom Schluß. Dieses Lehrbuch war so allgemein gebraucht, daß man z. B. für Urteilkraft den Ausdruck „*Secunda Petri*“ (der zweite Teil von *Petrus Ramus*' Logik) gebrauchte, der sich in diesem Sinne noch bei *Kant* und *Schopenhauer* findet.

Eine neue Richtung und ein neuer Inhalt wurde der Logik durch *Kant* gegeben. Neben der alten rein formalen Logik, die er gelten läßt, schuf er eine neue Art logischer Betrachtung, die er selbst *transzendente Logik* nannte. In den Formen des Urteils glaubte er die Grundfunktionen des menschlichen Verstandes zu finden, vermöge deren dieser die von außen einströmenden Eindrücke formt und gestaltet. *Kant* betrachtet diese Grundfunktionen als eine Art Urbesitz unseres Geistes, der durch die Betätigung dieser Funktionen die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens gleichsam selbst schafft. Dadurch aber erhalten die logischen Formen eine erzeugende, fast schöpferische Kraft. In einseitiger Weiterentwicklung dieses Gedankens hat dann *Hegel* eine *metaphysische Logik* ersonnen, in welcher die logische Selbstentwicklung der Begriffe mit dem wirklichen Geschehen, mit dem Sein der Dinge in eins zusammenfällt. Die Logik *Hegels*, deren dialektische Methode tiefgreifende Wirkungen ausgeübt hat, schien in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts vollständig überwunden, lebt aber jetzt in anderer Form wieder auf. Ebenso findet die Logik der Scholastiker des Mittelalters wieder energische Verteidiger. Diesen Strömungen gegenüber sucht sich wiederum eine ganz andere Auffassung zur Geltung zu bringen, welche den streng erfahrungsmäßigen Charakter der logischen Gesetze betont. In der Logik der Gegenwart lassen sich etwa folgende Richtungen unterscheiden:

1. Die *psychologische Logik* untersucht eingehend die psychologischen Grundlagen der Denkgesetze. Indem man hier das tatsächliche Denken zum Ausgangspunkt nahm, hat man sehr viel zur Psychologie des Denkens beigetragen und die Natur des Denkprozesses, wie er sich tatsächlich vollzieht, aufgehellert. Die entschiedensten Vertreter dieser Richtung, zu denen sich auch der Verfasser dieses Buches zählt, fassen die logischen Gesetze auf als

den Niederschlag der allgemeinen und bewährten Erfahrung. Die Aufgabe der Logik besteht dann lediglich darin, zu untersuchen, wieviel allgemeine und bewährte Erfahrung in jeder einzelnen Erfahrung enthalten ist.

2. Die erkenntnistheoretische Logik sucht nicht nur die Geltung der Denkgesetze im Bereich des Erkennbaren festzustellen, sondern auch die Grenzen des Erkennens zu bestimmen. Damit geht sie über den Rahmen des spezifisch Logischen hinaus und kommt tief in die Probleme der Erkenntniskritik und Metaphysik hinein. Die betreffenden Untersuchungen sind vielfach sehr bedeutend, allein sie erreichen den speziellen Zweck der Logik, nämlich die Erkenntnis der allgemeinen Bedingungen objektiver Gewißheit, weniger, weil sie zu tief graben und den Glauben an jede objektive Gewißheit erschüttern.*)

*) In den letzten Jahren hat die erkenntnistheoretische Logik eine neue Betrachtungsweise eingeführt und Untersuchungen angestellt, die sich in Deutschland eines großen Ansehens erfreuen. Man versucht die Logik zu einer Wissenschaftslehre zu erweitern, indem man eine Verbindung der alten von *Aristoteles* und den Scholastikern ausgebauten formalen Logik mit der sogenannten transzendentalen Logik *Kants* herzustellen unternimmt. Es soll gezeigt werden, daß der Fortschritt im Denken und die unerschütterlich feste Überzeugung von der Richtigkeit seiner Ergebnisse nicht im steten Anwachsen der Erfahrung und in dem psychologisch sich immer mehr verfeinernden Denkapparat des Menschen begründet sei. Die Grundlagen aller wissenschaftlichen Gewißheit sollen vielmehr den Charakter des Überindividuellen, Übergeschichtlichen, oft sogar des Übermenschlichen tragen. Man konstruiert ein Reich der Gegenstände, deren objektiv bestehende Beziehungen allmählich aufgedeckt werden. Diese „Gegenstände“ sind aber keineswegs die in der Erfahrung gegebenen Dinge und Vorgänge. Der Gegenstand wird vielmehr erst durch die begriffliche Bearbeitung erzeugt, soll aber doch objektive Geltung besitzen. Das beliebteste Beispiel solcher Gegenstände sind die mathematischen Gebilde, die Zahlen und die geometrischen Figuren. Sie scheinen in der Tat

3. Die mathematische Logik sucht für die Urteils- und Schlußformen eine möglichst genaue mathematische Formulierung zu gewinnen. Die betreffenden Untersuchungen legen sämtlich die Umfungsverhältnisse der Begriffe zugrunde und haben in der Tat oft überraschende Resultate erzielt. Die alten Schulregeln werden dadurch oft sehr vereinfacht und erhalten eine viel exaktere

nicht der Erfahrung entnommen, sondern vom Menscheng Geist konstruiert zu sein und doch für jede Erfahrung zu gelten. Hier wird schon das auch in der Mathematik vorhandene empirische Fundament verkannt. *Windelband*, der die Prinzipien dieser neuen Logik besonders lichtvoll dargestellt hat, behauptet aber ausdrücklich, daß auch in den empirischen Wissenschaften die „Gegenstände“ vom Denken erzeugt werden (Enzykl. d. Philos., ber. v. *Ruge*, I. S. 42). Hierher gehört die von *Meinong* und seiner Schule ausgebildete „Gegenstandstheorie“. In derselben Richtung bewegen sich aber auch die Untersuchungen *Windelbands*, *Rickerts* und ihrer Schüler, und in gewissem Sinne auch die Arbeiten *Hermann Cohens* und *Paul Natorps*, und der von diesen Denkern hervorgerufenen Marburger Schule. *Husserls* „logische Untersuchungen“ bezwecken etwas Ähnliches. Ich erkenne gerne an, daß zur Begründung dieser neuen Logik, die man ihrem Hauptbegriffe nach die gegenständliche Logik nennen kann, ein großer Aufwand von starker Denkkraft und viel Scharfsinn verwendet wurde, muß aber unumwunden erklären, daß mir diese ganze Arbeit unfruchtbar scheint. Man kann die Quelle menschlicher Gewißheit entweder in der Erfahrung suchen und dann sind Psychologie und Geschichte die Wege zu ihrer Aufhellung. Oder aber man behauptet eine vor aller Erfahrung vorhandene festgegebene Struktur des Menscheng Geistes, und dann geht man nicht vom erkenntnistheoretischen sondern vom metaphysischen Standpunkt aus, wenn man sich dies auch nicht eingestehen will. Ein drittes Reich, das zwischen Psychologie und Geschichte auf der einen und Metaphysik auf der anderen Seite in der Mitte schwebt, kann es nicht geben, wie ich in meinem Buche, „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ gezeigt zu haben glaube. In den Literaturangaben sind die wichtigsten Werke dieser Richtung unter der Rubrik „gegenständliche Logik“ angeführt.

Fassung. Die einfacheren der so gewonnenen Formeln könnten mit großem Nutzen für den Schulunterricht verwertet werden, die komplizierten dagegen sind oft auch für den Fachmann schwer verständlich. Jedenfalls ist hier ein Feld fruchtbringender Tätigkeit erschlossen.

4. Die *m e t h o d o l o g i s c h e* *L o g i k* ist eine überaus fruchtbringende Erweiterung der logischen Forschung. *John Stuart Mills* System der induktiven Logik und *Wilhelm Wundts* oben erwähntes, groß angelegtes Werk haben bereits Bedeutendes geleistet. Hierher gehören auch die von amerikanischen Denkern ausgehenden sehr beachtenswerten Versuche, die Logik auf empirisch-praktischer Grundlage aufzubauen, Versuche, die auf Grund des weiter unten (§ 26) zu besprechenden *p r a g m a t i s c h e n* Prinzipes unternommen wurden. Es sind dies hauptsächlich die Arbeiten *John Deweys*, *Mark Baldwins* und *C. F. S. Schillers*. Hier ließe sich noch tiefer dringen, wenn man die Logik schlechtweg als Methodenlehre des Denkens zu betrachten sich entschlöße und den von *Ernst Mach* eingeführten Begriff der Denkökonomie darauf anwenden wollte. Logik wäre dann nichts anderes als allgemeine *Ö k o n o m i k* *d e s* *D e n k e n s*, und ihre Aufgabe bestünde darin, herauszufinden, wie sich die Denkmittel immer ökonomischer gestaltet haben und weiter gestalten lassen.

Kants bekannter Ausspruch, daß die Logik seit *Aristoteles* keinen Schritt vorwärts habe tun können, aber auch keinen Schritt nach rückwärts habe tun müssen, war kaum zu der Zeit, wo er getan wurde, berechtigt und ist es heute noch viel weniger. Manche der grundlegenden Gedanken des *Aristoteles* werden erst jetzt richtig verstanden und gewürdigt. Allein in der Problemstellung und in der Formulierung ist man vielfach von *Aristoteles* ab und über ihn hinausgekommen.

§ 14. Grammatik, Logik und Psychologie.

Die Logik ist gleich bei ihrem Ursprunge sowie im Laufe ihrer Entwicklung in die engsten Beziehungen zur Grammatik getreten. Die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, von Substantiv, Adjektiv und Verbum ist ein Resultat mehr logischer als grammatischer Erwägung. Die Denkgesetze konnten nur durch Zergliederung des sprachlichen Ausdruckes gefunden werden. Im Laufe der weiteren Entwicklung hat jedoch die Verquickung logischer und grammatischer Untersuchungen vielfach zu Irrtümern Anlaß gegeben. Indem man die Bedeutung eines Wortes mit dem Inhalt des Begriffes, den Satz mit dem Urteil identifizierte, glaubte man, daß jede grammatische Beziehung zugleich eine logische sei und daß umgekehrt die Sprache sich nach logischen Gesetzen entwickle oder entwickeln solle.

Die Grammatik ist die Lehre von den Gesetzen des menschlichen Sprachbaues. Diese Gesetze entwickeln sich nach physiologischen und psychologischen Gesichtspunkten, und deshalb muß Physiologie und Psychologie, nicht aber die Logik die Grundlage der Grammatik bilden. Die Sprache ist Ausdruck der Vorstellungen, Gedanken, Gefühle und Willensrichtungen. Wenn ich genau sage, was ich meine, wenn ich genau verstehe, was der andere zu mir sagt, dann hat die Sprache ihren Zweck erfüllt. Die Frage, ob meine Behauptungen sachlich richtig sind, kommt hier entweder gar nicht oder jedenfalls erst in zweiter Linie in Betracht. Die Grammatik muß also ganz von der logischen Grundlage losgelöst und auf Psychologie begründet werden.

Dagegen wird die Logik die in der Sprache geleistete Denkarbeit immer benützen und sich in ihren Bestimmungen an den herrschenden Sprachgebrauch halten müssen. Es wird der logischen Schulung gewiß immer

ein wesentlicher Einfluß auf die Korrektheit des Ausdruckes zukommen, aber nie darf es der Logik einfallen, die Sprache meistern zu wollen. Die Logik hat es mit den Formen des Denkens zu tun, und nur die daraus hervorgehenden Beziehungen sind ihr Gegenstand. Vielfach wird sie die Sprache mit Vorteil als Wegweiser benützen, aber nirgends darf sie sich von derselben irreleiten lassen.

Das Verhältnis der Logik zur Psychologie ergibt sich eigentlich schon aus dem oben Bemerkten. Die Psychologie muß das menschliche Denken in seinem tatsächlichen Verlaufe ebenso zu erforschen suchen wie die anderen Seelentätigkeiten. Auch der Logiker tut gut, sich die darauf bezüglichen Resultate der Psychologie zu eigen zu machen. Allein es steht der Logik vollkommen frei, ja es ist ihre eigentliche Aufgabe, die natürlichen Denkformen künstlich so umzugestalten, daß die Prüfung der allgemeinen Bedingungen objektiver Gewißheit dabei möglich werde.

Für den Psychologen sind die Umstände, unter denen ein Urteil gefällt wird, die Personen, die es fällen, die Nebengedanken und die Zwecke, die dabei im Spiele sind, von der allergrößten Bedeutung. Der Logiker sieht nur das Urteil, beziehungsweise das Begriffsverhältnis. Er muß den Gedanken von allen Assoziationen, von allen Gefühlsmomenten, von allen Zwecken des Denkenden, ja womöglich von der Person des Denkers selbst loslösen, um ihn auf seine formale Richtigkeit zu prüfen. Je genauer, je vollständiger der Logiker diese Abstraktion von allen Nebenumständen vollzieht, desto besser gelingt seine logische Aufgabe. Nur darf er dabei nicht in den Irrtum verfallen, als sei sein künstliches Präparat das wahre, ursprüngliche, lebendige Denken selbst.

Die reinliche Abgrenzung der logischen Aufgabe ist mitunter eine recht schwierige. Eben diese Schwierig-

keiten nötigen oft dazu, über das spezifisch Logische zu höheren Problemen aufzusteigen. Dadurch entstehen die Beziehungen der Logik zur Philosophie, zu deren Besprechung wir jetzt übergehen.

§ 15. Logik und Philosophie.

Die Logik gilt allgemein als unentbehrliche Vorschule zur Philosophie und wird als philosophische Propädeutik vielfach an Mittelschulen gelehrt. Die Logik ist auch tatsächlich eine unentbehrliche Vorschule, aber nicht nur für die Philosophie, sondern für jede Wissenschaft. Der Geist wird dadurch nicht, wie Mephisto scherzt, in spanische Stiefel eingeschnürt, sondern nur zur Besonnenheit erzogen, vor raschen und voreiligen Verallgemeinerungen bewahrt und daran gewöhnt, das Sichere von dem bloß Wahrscheinlichen zu unterscheiden. Die Logik bringt die instinktiv gebrauchten Denkgesetze zum Bewußtsein und heißt uns das Gedachte vorsichtig prüfen. Eine solche Schulung ist für jede wissenschaftliche Arbeit unerlässlich.

Die intensive Beschäftigung mit den logischen Problemen führt jedoch fast notgedrungen über das rein Logische hinaus und nötigt zu streng philosophischen Untersuchungen. Wer in der Lehre vom Begriff über das Verhältnis des Begriffes zu seinen Merkmalen ins klare kommen will, wer den Geltungsbereich unserer Urteile und Schlüsse zu prüfen unternimmt, der kann an der Frage nicht vorübergehen, inwiefern unser Verstand überhaupt fähig ist, das Wirkliche zu erkennen.

Die Frage nach der Möglichkeit und nach dem Ursprung menschlicher Erkenntnis taucht auf, und damit sind wir mitten in einer der wichtigsten philosophischen Disziplinen, in der Erkenntnistheorie. Mit dem Problem der Erkenntnis hängt aber aufs innigste die Frage nach dem Gegenstande unserer Kenntnis, d. h. nach dem wirk-

lich Bestehenden zusammen, und so führt uns die Logik schließlich auch zur Lehre vom Sein, zur Ontologie, zur Metaphysik.

Literatur.

Psychologie.

- Fr. Jodl*, Lehrbuch der Psychologie. 2 Bände. 3. Aufl. 1908. (Umfassendes Werk mit überaus reicher Bibliographie.)
- W. Wundt*, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3 Bände. 6. Aufl. 1908. (Grundlegendes Werk.)
- W. Wundt*, Vorlesungen über Menschen- und Tierseele. 5. Aufl. 1911. (Zur Einführung in die experimentellen Methoden sehr geeignet.)
- — Grundriß der Psychologie. 10. Aufl. 1911.
- — Psychologie in *Windelbands* S. 26 zitiertem Sammelwerk.
- Richard Semon*, Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens. 1908.
- — Die mnemischen Empfindungen, erste Fortsetzung die Mneme. 1909.
- E. B. Titchener*, A text book of Psychology. 1901. Deutsch von *O. Klemm*. 1910. (Das beste Handbuch der experimentellen Psychologie).
- H. Ebbinghaus*, Grundzüge der Psychologie. I. Band, 2. Aufl. 1905. (Gründliche Darstellung sowohl der allgemeinen Gesichtspunkte als auch der experimentellen Forschungsergebnisse.)
- — Abriß der Psychologie. 1908.
- A. Horwicz*, Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. 2 Bände. 1872—1878.
- Th. Ziehen*, Leitfaden der physiologischen Psychologie. 7. Aufl. 1906.
- O. Külpe*, Grundriß der Psychologie. 1893.
- H. Münsterberg*, Aufgaben und Methoden der Psychologie. 1891.
- H. Höffding*, Psychologie im Umriß. 4. Aufl. 1908. (Introspektiv, reich an treffenden Beobachtungen.)
- W. James*, Principles of Psychology. 2 Bände. 1890. (Englisch, das hervorragendste Werk der introspektiven Psychologie.)
- — Textbook of Psychology. 1904. Deutsche Übersetzung 1908.
- A. Bain*, The Senses and the Intellect. 3. Aufl. 1868.
- — The Emotions and the Will. 3. Aufl. 1880.
- Th. Lipps*, Leitfaden der Psychologie. 2. Aufl. 1906. (Introspektiv, mit tief eindringender Analyse.)

- Ernst Mach*, Die Analyse der Empfindungen. 6. Aufl. 1912.
Max Kassowitz, Allgemeine Biologie. IV. Band: Nerven und Seele. 1906.
W. Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie. 5. Aufl. 1912. (Biologisch).
 — — Die Urteilsfunktion (eine Psychologie des Denkens). 1905.
H. Siebeck, Geschichte der Psychologie. I. und II. Band, 1. Abteilung (bis *Thomas von Aquino*). 1880 und 1884.
M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I. Band. 2. Aufl. 1897.
O. Klemm, Geschichte der Psychologie. 1911.
Max Dessoir, Abriß einer Geschichte der Psychologie. 1911.
G. Villa, Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. Deutsch von *Chr. D. Pflaum*. 1902.
A. Pfänder, Einführung in die Psychologie. 1904.
William Stern, Differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen. 1911. (Grundlegendes, inhaltsreiches und sehr anregendes Werk.)

L o g i k.

- Fr. Überweg*, System der Logik. 5. Aufl. 1882, besorgt von *I. B. Meyer*.
H. Lotze, Logik. 2. Aufl. 1881.
Chr. Sigwart, Logik. 2 Bände. 3. Aufl. 1905.
F. C. S. Schiller, Formal Logic a scientific and social problem. 1912. (Eindringende Kritik der formalen Logik).
W. Wundt, Logik. 3 Bände. (3. Aufl. 1906, 1907. Besonders wichtig die Methodenlehre.)
B. Erdmann, Logik. I. Band. 2. Aufl. 1907. (Inhaltslogik.)
J. St. Mill, System der deduktiven und induktiven Logik. Deutsch von *Gomperz*. 3 Bände. 2. Aufl. der Übersetzung, 1884.
W. Jerusalem, Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.
Mark Baldwin, Thought and Things or Genetic Logic. 1. Bd. 1906, 2. Bd. 1908. 1. Bd. in deutscher Übersetzung von *Geisse* 1908.
Studies in Logical Theory, herausgegeben von *John Dewey*. 1903.
Stanley Jevons, Elementary Lessons in Logic, 1870, deutsch von *Kleinpeter* 1906 (sehr leicht verständlich).
Mor. Wilh. Drobisch, Neue Darstellung der Logik. 5. Aufl. 1887 (eine der besten Darstellungen der traditionellen formalen Logik).
Fritz Mauthner, Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bände, 1901—1902. 1. Band. 2. Aufl. 1909. (Bes. d. 3. Bd.).

- Fritz Mauthner*, Wörterbuch der Philosophie, neue Beiträge zur Kritik der Sprache. 2 Bände. 1910.
- St. Jevons*, Principles of science. 1874.
- E. Schroeder*, Verlesungen über die Algebra der Logik. 3 Bände. 1890 ff.
- Eugen Müller, Ernst Schroeder*, Abriß der Algebra der Logik. I. u. II. 1909 ff.
- C. Prantl*, Geschichte der Logik, 4 Bände (bis zum 16. Jahrhundert) 1855—1870.
- H. Cohen*, Die Logik der reinen Erkenntnis. 1902.
- E. Husserl*, Logische Untersuchungen. 2 Bände. 1900—1901.
- A. Meinong*. Über Annahmen. 2. Aufl. 1910.
- — Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens. 1906.
- — Die Stellung der Gegenstandstheorien im System der Wissenschaft.
- W. Windelband*, Prinzipien der Logik in *Arnold Ruge* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1912. S. 1—60.

} Gegenständliche
Logik.

Dritter Abschnitt.

Erkenntniskritik und Erkenntnistheorie.

§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus.

In bezug auf das Vertrauen in die Erkenntnisfähigkeit des Menschen ist die Philosophie zuerst *dogmatisch*, dann *skeptisch* und zuletzt *kritisch*, wobei jedoch Rückfälle in eine frühere Phase gelegentlich vorkommen.

Dogmatisch nennt man jene Denkrichtung, welche den Resultaten des Wahrnehmens oder des Denkens volles Vertrauen entgegenbringt und überzeugt ist, die Welt sei wirklich so, wie wir sie wahrnehmen oder wie wir sie denkend konstruieren. Dogmatisch ist der nicht philosophierende, naive Mensch in seinem Denken und Handeln, indem es ihm gar nicht einfällt, an der Richtigkeit seiner Erkenntnisse oder gar an der Möglichkeit der Erkenntnis zu zweifeln. Dogmatisch ist auch die Religion, indem sie an die Wahrheit ihrer Lehren mit Festigkeit glaubt, auch dann oder besonders dann, wenn diese das Übersinnliche, das jenseits aller möglichen Erfahrung Liegende zum Gegenstande haben. Dogmatisch ist aber auch die Philosophie durch eine lange Zeit ihrer Entwicklung. *Platon*, der den Sinnenschein nicht gelten läßt und das Wesen der Dinge in unmateriellen Ideen oder Urbildern zu finden glaubt, ist nicht minder dogmatisch als *Leukipp* und *Demokrit* (450 v. Chr.), welche nur den materiellen Atomen und dem leeren Raum Wirklichkeit zuerkennen. *Descartes* (1596—1650), der mit dem Zweifel

beginnt, dann aber im eigenen Bewußtsein eine sichere, unbestreitbare Tatsache erblickt, ist nicht minder dogmatisch als die Materialisten des achtzehnten und des neunzehnten Jahrhunderts, wie *Lametrie*, *Holbach*, *Karl Vogt* und *Büchner*, welche nur den Stoff und seine Eigenschaften und Kräfte als wirklich gelten lassen.

Unter Skeptizismus versteht man den absoluten Zweifel an der Möglichkeit der Erkenntnis und die als Konsequenz daraus gezogene Zurückhaltung von jeder positiven Aussage. Diese Denkrichtung ist im dritten Jahrhundert v. Chr. wohl infolge der einander widersprechenden Ansichten der verschiedenen Philosophenschulen zuerst von *Pyrrhon* ausgebildet worden und hat bis in die spätrömische Zeit viele Anhänger gefunden. Das psychologische Motiv für den systematischen Zweifel ist das Streben nach Gemütsruhe. Um nicht in den leidenschaftlichen Streit der Philosophenschulen hineingezogen zu werden, ziehen es die Denker vor, gar nichts zu behaupten, und geben sich alle erdenkliche Mühe, zu beweisen, daß dies das einzig Vernünftige sei. Wir sind über die von diesen Denkern geltend gemachten Argumente ziemlich vollständig unterrichtet, man kann aber nicht sagen, daß die menschliche Denkfähigkeit dadurch wesentlich gefördert worden wäre. Höchstens kann man von ihnen lernen, so lange mit seinem Urteile zu warten, bis die Voraussetzungen für eine Entscheidung gegeben sind. Die absolute Skepsis läßt sich aber gar nicht konsequent durchführen. Der philosophische Skeptiker muß sich im täglichen Leben doch genau so benehmen, als ob er Dogmatiker wäre.

Im sechzehnten Jahrhundert haben *Montaigne* und *Charron*, im siebzehnten Jahrhundert *Pierre Bayle* den antiken Skeptizismus wieder aufgenommen und namentlich die logische Unbeweisbarkeit der religiösen Dogmen

energisch verfochten. *Pierre Bayle* hat durch sein bekanntes enzyklopädisches Wörterbuch, das ganz von seinem Skeptizismus erfüllt ist, stark auf das achtzehnte Jahrhundert eingewirkt und einerseits die Aufklärung und den Materialismus, andererseits den philosophischen Kritizismus vorbereitet. Zu den Skeptikern pflegt man auch den großen englischen Denker *David Hume* (1711 bis 1776) zu zählen, allein seine weiter unten zu besprechenden, wahrhaft bahnbrechenden Untersuchungen über die Grundbegriffe des Denkens, namentlich über Substanz und Kausalität sind nicht mehr skeptisch, sondern gehören bereits der dritten Entwicklungsstufe, dem Kritizismus, an.

Kritisch ist die Philosophie in gewissem Sinne schon in ihren Anfängen. Indem sie es unternimmt, durch die Kraft des eigenen Denkens unabhängig von der Überlieferung zu einer Weltanschauung zu gelangen, gehört der Kritizismus zu ihrem Wesen. Kritizismus im engeren Sinne nennt man jedoch erst diejenige Denkrichtung, welche nicht nur die Überlieferung, sondern auch die eigene Erkenntnisfähigkeit einer Prüfung unterzieht. Der Kritizismus in diesem Sinne läßt gar nichts ohne vorherige Prüfung gelten. Er fragt nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der menschlichen Erkenntnis, er untersucht den Ursprung und die Entwicklung unserer Erkenntnisse, fragt, was unser eigenes Beibringen sei zum Zustandekommen der Erfahrung, und sucht die Grenzen abzustecken, innerhalb welcher die menschliche Forschung mit Aussicht auf Erfolg ihre Tätigkeit entfalten könne.

Anfänge des Kritizismus lassen sich schon in der antiken Philosophie konstatieren. Die Lehre der Eleaten, welche den Sinnen die Erkenntnisfähigkeit absprach, die Behauptung *Demokrits*, daß Süß und Bitter, Warm und Kalt, daß die Farben nicht wirkliche Eigenschaften der

Dinge, sondern nur subjektive Empfindungen seien, sie alle atmen entschieden kritischen Geist. Viel entschiedener und umfassender macht sich dann das Bedürfnis nach einer Prüfung unseres Erkenntnisorganes in der neueren Zeit bei *John Locke*, *George Berkeley* und *David Hume* geltend. Die Untersuchungen des letzteren haben intensiv auf *Immanuel Kant* eingewirkt, und dieser ist es, der den philosophischen Kritizismus geschaffen und ausgestaltet hat.

Nach *Kant* ist es nicht mehr möglich, beim Dogmatismus stehen zu bleiben. Man braucht *Kant* durchaus nicht überall und in jeder Beziehung zuzustimmen, aber man muß unbedingt Stellung zu ihm nehmen. Man muß die von ihm aufgeworfenen Fragen erledigen, ehe man zu positiven Aufstellungen schreitet. So wie man nach *Savigny* wissenschaftliche Rechtsstudien nicht mehr anders als historisch betreiben, wie man nach *Darwin* Organformen nicht mehr anders als entwicklungsgeschichtlich und biologisch betrachten darf, so ist es nach *Kant* nicht mehr erlaubt, anders als kritisch Philosophie zu treiben.

Der Kritizismus stellt das Erkenntnisproblem an die Spitze der Philosophie, weil dieses das grundlegendste und bestimmendste ist. Deshalb beginnen auch wir unsere Darstellung der im engeren Sinne philosophischen Probleme mit diesem.

§ 17. Die Erkenntnisprobleme.

Was verstehen wir im gewöhnlichen Sprachgebrauch unter Erkennen? Ich erkenne in einem Vorübergehenden einen Freund, einen Bekannten, heißt soviel als: ich weiß den Namen des dort herankommenden Mannes anzugeben, ich kenne viele Beziehungen, in denen er steht, weiß, was seine Beschäftigung, sein Beruf ist, und erinnere mich vielleicht auch, dieses oder jenes mit ihm gemeinsam erlebt zu haben. Ich erkenne eine Pflanze, will sagen: ich bin

imstande, die Pflanze botanisch zu bestimmen, ihren Namen anzugeben, und kenne den Platz, den ihr die wissenschaftliche Forschung im System der Pflanzen angewiesen hat.

Jedes Erkennen gilt also als ein denkendes Erfassen eines Inhaltes, der vom Erkennen selbst verschieden ist. Jede Erkenntnis vollzieht sich ferner in der Form eines Urteils, und wer dieses Urteil fällt, in der festen Überzeugung, eine Erkenntnis gewonnen zu haben, der ist damit zugleich überzeugt, daß der erkannte Gegenstand oder das erkannte Ereignis wirklich besteht und wirklich so geartet ist, unabhängig davon, ob er es erkennt oder nicht. Das Erkennen setzt also, wenigstens nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, einen Gegenstand voraus, der selbständig besteht und vom Erkennenden verschieden ist.

Von diesem gewöhnlichen Sprachgebrauch weicht die wissenschaftliche Bedeutung des Erkennens nicht wesentlich ab. Es wird da nur deutlicher zum Bewußtsein gebracht, daß die Erkenntnis nicht allein auf der sinnlichen Wahrnehmung beruht, sondern daß eine denkende Bearbeitung dieser dazu unerläßlich ist. Allein das unabhängige Bestehen des Erkannten gilt auch für die wissenschaftliche Forschung als selbstverständliche Voraussetzung.

Die tiefer eindringende Psychologie der Sinneswahrnehmung und des Urteilsaktes zeigt nun, daß die Beziehung zwischen dem Erkenntnisakt und dem erkannten Gegenstand oder Vorgang durchaus nicht so einfach ist. Für den nicht philosophierenden Verstand gelten unsere Vorstellungen und Urteile einfach als Abbilder der vorgestellten und beurteilten Vorgänge. Für unsere sinnlichen Wahrnehmungen und für die anschaulichen Erinnerungsbilder, die besonders der Gesichtssinn in unserem Kopfe zurückläßt, trifft diese Auffassung ja ungefähr zu. Ich habe z. B. von dem Hause, in dem ich geboren bin, trotz jahrzehntelanger Abwesenheit von meinem Heimats-

orte dennoch ein lebhaftes anschauliches Bild in meinem Bewußtsein und könnte jeden Augenblick eine Skizze der betreffenden Räumlichkeiten entwerfen. In solchen Fällen sind unsere Vorstellungen tatsächlich Abbilder. Unsere Denkarbeit bleibt aber bei solchen einzelnen Erinnerungen nicht stehen, weil aus solchen nur ein sehr beschränktes Erkennen der Welt hervorgehen würde. Wir achten vielmehr auf die Gleichförmigkeiten der Dinge und Vorgänge, die wir wahrnehmen. Wir bilden Begriffe von Dingen, Eigenschaften und Zuständen, wir fällen Urteile, die nicht einzelne Vorgänge, sondern Regelmäßigkeiten des Geschehens zum Gegenstande haben. Solchen Ergebnissen der Denkarbeit entsprechen keine anschaulichen Bilder wirklicher sinnlich wahrnehmbarer Vorgänge. Zwar pflegen sich beim Aussprechen von Wörtern wie Tier, Pflanze, Tisch, Fenster unbestimmte und fließende Vorstellungen einzustellen, allein diese entsprechen nicht dem Inhalt des durch die betreffenden Begriffe Gedachten; auch gibt es viele Begriffe und Urteile, die gar keine anschaulichen Bilder hervorrufen. Wenn wir vom Staat, von Recht und Sitte, von Verfassung und Vertrag sprechen, so stellen wir dabei gar nichts Konkretes vor. Man hat deshalb versucht, die Welt der Vorstellungen und Gedanken, da sie sehr oft durchaus nicht als Abbilder angesehen werden können, als ein System von Zeichen aufzufassen, die auf eine unabhängig von uns bestehende Wirklichkeit hinweisen. Für manche Vorstellungen und Urteile trifft das ja sicher zu. Urteile wie: es regnet, es schneit, es brennt, sind gewiß Zeichen von wirklichen Vorgängen. Wir erzeugen aber auch Vorstellungen und Gedanken, die ganz und gar Produkte unserer Eigentätigkeit sind und auf kein Objekt in der Außenwelt hinweisen. Wovon sollten z. B. Begriffe wie Vergleich, Gegensatz, Wissenschaft Zeichen sein. Viel näher kommt

man dem Verhältnis zwischen dem Denken und der von uns unabhängigen Wirklichkeit, wenn man die Vorstellungswelt als ein Mittel betrachtet, dessen wir uns bedienen, um uns in der Welt zu orientieren und um das Handeln darin möglich zu machen. Diese praktische Auffassung des menschlichen Denkens wird uns noch weiter unten beschäftigen. Jedenfalls zeigt die tiefer dringende Analyse des Erkenntnisprozesses, daß unser Vorstellen und Denken keineswegs ausschließlich durch die außer uns befindliche Wirklichkeit bestimmt wird. Unsere eigene physische und psychische Organisation arbeitet hier selbsttätig mit und geht dabei gar oft über das Gegebene hinaus. Im Fieber sehen wir Gestalten, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht, und im Traume erleben wir Vorgänge, die wir beim Erwachen als nicht real erkennen. Auch im Fortspinnen unserer Gedanken erzeugen wir oft Gebilde, die weder Abbilder noch Zeichen, sondern unsere eigenen Schöpfungen sind. Wer sagt uns nun in jedem einzelnen Falle, ob unsere Wahrnehmungen nicht Halluzinationen oder Traumbilder sind, wer entscheidet darüber, wie viel oder wie wenig Phantasieelemente sich in unsere Erinnerungsbilder eingeschlichen haben? Ja vielleicht sind alle unsere sogenannten Erkenntnisse nur unsere eigenen Erlebnisse und wir dürfen auf Grund derselben zwar von Veränderungen unserer Bewußtseinszustände und Bewußtseinsinhalte sprechen, haben aber gar kein Recht dazu, über Vorgänge etwas auszusagen, die sich unabhängig von uns abspielen. Aus diesen Fragen, die sich auf die Dauer nicht abweisen lassen, entstehen die philosophischen Erkenntnisprobleme.

Das radikalste und zugleich grundlegende dieser Probleme besteht in der Frage, ob der Mensch die Fähigkeit besitzt, eine von ihm unabhängige Wirklichkeit zu erkennen und ob er das Recht hat, über die Existenz und

die Beschaffenheit dieser Wirklichkeit objektive und allgemeingültige Aussagen zu machen. Die kritische Philosophie wirft also hier die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis auf. Der Sinn dieser Fragestellung ist folgender: Die aufblühende Mathematik des 17. und 18. Jahrhunderts hatte eine Fülle von Erkenntnissen gewonnen, von denen man überzeugt war, daß sie unabhängig von aller Erfahrung (d. h. *a priori*), bloß durch die Kraft der reinen Vernunft gefunden wurden und dennoch für jede mögliche Erfahrung Geltung haben. *Kant* glaubte nun auch in der mathematischen Naturwissenschaft Erkenntniselemente zu finden, die nicht aus der Erfahrung entspringen, sondern als Erzeugnis der reinen Vernunft angesehen werden und somit von vorneherein (*a priori*) gegeben sind. Dieser Gedanke regte ihn zu seiner „Kritik der reinen Vernunft“ an, in der der Versuch unternommen wird, die *a priori* gegebenen Erkenntnisbedingungen in ein System zu bringen. Das Ergebnis dieser bahnbrechenden Untersuchung ist dieses: Alle Objekte und Vorgänge, die wir als Gegenstand der Erfahrung antreffen, sind durch die in uns liegenden Anschauungsformen des Raumes und der Zeit so wie durch eine bestimmte Zahl von Urfunktionen des Verstandes (Kategorien) geformt und objektiviert. Wir erkennen also die Welt nicht wie sie an sich ist, sondern nur so wie sie unserer Sinnlichkeit und unserem Verstande erscheint. *Schopenhauer* formuliert dieses Grundergebnis der kritischen Untersuchung in dem kurzen Satze: „Die Welt ist meine Vorstellung“. Dieser philosophische Standpunkt heißt: kritischer Idealismus. Da sich die dazu führenden Erwägungen auf die Überzeugung stützen, daß es Erkenntnisse gibt, die *a priori* gegeben sind, so nennt man diese Richtung in neuerer Zeit auch *Apriorismus*.

Mit der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis, die von der kritischen Philosophie in dem eben dargelegten Sinne aufgeworfen wurde, verbindet sich naturgemäß die Absteckung der Grenzen des menschlichen Erkennens. *Kant* war hier besonders streng und betont immer wieder, daß die theoretische Vernunft ihre a priori gegebenen Funktionen nur auf das Gebiet der möglichen Sinneswahrnehmung anwenden dürfe und daß sie nicht befähigt sei, über Dinge, die jenseits aller möglichen Erfahrung liegen, Erkenntnisse zu gewinnen.

Die Beschäftigung mit den Fragen nach der Möglichkeit und nach den Grenzen des Erkennens nennen wir *Erkenntniskritik*, und diese bildet einen der schwierigsten und zugleich wichtigsten Teile der Philosophie.

Die von *Kant* und seinen Anhängern gegebene Lösung ist nicht ohne Widerspruch geblieben. Es gibt wieder viele Denker, die mit dem nicht philosophierenden Verstande der Meinung sind, daß die Welt nicht meine Vorstellung ist, sondern unabhängig von mir existiert und in ihrer wahren Beschaffenheit von mir erkennbar ist. Dieser Standpunkt heißt im allgemeinen *Realismus*, weil die Welt als *real*, als wirklich, nicht bloß als *ideal*, d. h. in der Vorstellung existierend angesehen wird. Der Realismus stützt sich nicht auf die a priori gegebenen Erkenntnisse, sondern auf die Erfahrung und ist daher nicht *Apriorismus*, sondern *Empirismus* (v. griech. *empeiriou*, die Erfahrung). Einen wesentlichen Teil dieser Erfahrung bilden die durch eindringende Selbstbeobachtung ermittelten psychologischen Tatsachen des Erkenntnisvorganges und im Hinblick auf die Bedeutung, die der Realismus der Psychologie des Erkennens beilegt, nennt man diese Art der Bearbeitung des Erkenntnisproblems auch *Psychologismus*.

Aus dieser Betrachtungsweise entspringen neue Probleme. Der Idealismus und Apriorismus fragt nicht woher die Erkenntnisse der reinen Vernunft stammen, sondern konstatiert ihr Dasein, betont ihre objektive Geltung und zieht daraus die logischen Konsequenzen. Der Realismus hingegen will wissen, aus welchen psychischen Quellen der Erkenntnistrieb hervorgeht, er will die Entwicklung des menschlichen Erkennens im einzelnen Menschen und in der ganzen Menschheit durch psychologische und historische Forschung verfolgen und fragt schließlich auch nach den letzten Zielen des Strebens nach Wissen und Erkenntnis. Die Arbeit an diesen Problemen ist nicht mehr Kritik, sondern der Versuch, die tatsächliche Entwicklung des Erkenntnisprozesses psychologisch und historisch zu begreifen und in die großen Zusammenhänge des Menschenlebens einzuordnen. Wir bezeichnen diese Fragen nach dem Ursprung der Entwicklung und den Zielen des menschlichen Erkennens als den Gegenstand der Erkenntnistheorie.

§ 18. Entwicklung und Richtungen der Erkenntniskritik.

Für den nicht philosophierenden Menschen war es von Anbeginn unzweifelhaft und ist es zum größten Teile noch heute, daß die Dinge seiner Umgebung unabhängig von ihm existieren, und daß sie so sind, wie sie ihm erscheinen. Dieser nicht nur vorphilosophische, sondern auch vorwissenschaftliche Standpunkt, diese vor jeder Reflexion über unser Erkenntnisorgan vorhandene und die großen Massen noch immer beherrschende Denkrichtung nennt man den naiven Realismus. Es ist Realismus, weil man auf dieser Denkstufe die wahrgenommene und vorgestellte Außenwelt für selbständig existierend, für real

hält, und es ist naiver Realismus, weil diese Anschauung nicht mit kritischer Erwägung herausgebildet, sondern weil sie als selbstverständliche Voraussetzung dem Denken und Handeln zugrunde gelegt wird. Man weiß es einfach nicht anders.

Der Standpunkt des naiven Realismus kann jedoch bei beginnender Reflexion nicht lange festgehalten werden. Schon die gewöhnlichen, fast alltäglichen Sinnestäuschungen erschüttern den Glauben an die unbedingte Richtigkeit unserer Wahrnehmungsurteile. Die Erfahrung, daß ein schief ins Wasser getauchter Stab nicht wirklich gebrochen ist, sondern nur gebrochen scheint, daß die in der Entfernung gesehenen Gegenstände in der Tat größer sind, als sie uns erscheinen, läßt nicht lange auf sich warten. Dadurch wird aber das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit unserer Sinne erschüttert und die philosophische Reflexion sieht sich nach anderen, sichereren Quellen der Erkenntnis um. Es ist begreiflich, daß man hier leicht in das andere Extrem verfiel und den^{*} Sinnen allzuwenig, dem Denken allzuviel Erkenntnisfähigkeit zuschrieb. Jedenfalls aber war das Eine sicher: Zum Zustandekommen unseres Weltbildes tragen zwei wesentlich verschiedene Faktoren bei. Der eine ist außer uns, selbständig, unabhängig und womöglich beharrend, d. i. der objektive Faktor. Der andere sind wir selbst, unsere Sinne, unser Denken, unser Fühlen. Dieser ist flüchtiger, veränderlicher Natur, es ist der subjektive Faktor. Der naive Realismus betrachtet die wahrgenommene und die erschlossene Welt als durchaus objektiv. Für ihn ist der subjektive Faktor noch nicht vorhanden. Mit der Konstatierung dieses subjektiven Faktors beginnt die Erkenntniskritik.

Ihre Entwicklung vollzieht sich nun in der Weise, daß zunächst gewisse Sinneseindrücke wie Geschmack, Temperatur und Farbe als bloß subjektiv erkannt werden.

Dagegen behalten die Data des Tastsinnes noch lange ihre objektive Geltung, und erst in der neuesten Zeit hat man sich gesagt, daß Hart und Weich, Rund und Spitzig doch genau ebenso Sinnesdata sind wie Gerüche, Töne und Farben und daß sie demgemäß erkenntniskritisch dieselbe Behandlung erfahren müssen.

Viel später wurde auch an den Resultaten des abstrakten Denkens der subjektive Faktor konstatiert, nachdem lange alles, was der spekulative Geist erdacht, für objektive Wahrheit gegolten hatte. Hier war es vor allem *Kant*, welcher die Formen des Verstandes aufsuchte, vermöge welcher erst Erfahrung möglich werde. Daß wir Komplexe von Empfindungen als selbständige, beharrende Dinge auffassen, daß wir regelmäßig aufeinanderfolgende Ereignisse ursächlich verknüpft denken, das alles und noch manches andere, meint *Kant*, beruht auf ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren Grundfunktionen unseres Verstandes. Mittels dieser Stammformen oder Kategorienformen wir den uns von außen gegebenen, an sich chaotischen Inhalt und erst dadurch wird Erfahrung möglich. In unserem Weltbilde ist also alles unserer Erkenntnis zugängliche zunächst durch die angeborenen Formen der Sinnlichkeit, durch Raum und Zeit, dann aber durch die Kategorien des Verstandes bestimmt. Erkennbar und erfahrbar ist also nur der subjektive Faktor. Was von der Erfahrung übrig bleibt, wenn wir den subjektiven Faktor eliminieren, das ist das für uns vollständig unerkennbare „Ding an sich.“ Daß dieses „Ding an sich“ selbständig und unabhängig von uns existiere, das ist für *Kant* allerdings ganz sicher, aber auch nur das. Der objektive Faktor existiert also, ist aber für uns ganz unerkennbar.

Diese von *Kant* noch zugegebene Existenz des Dinges an sich wird jedoch von neueren Denkern

ebenfalls als ganz unbeweisbar, ja als undenkbar hingestellt. Auch die Existenz, sagen diese, ist nur eine Kategorie des Verstandes, und so ist jetzt ganz im Gegensatze zum naiven Realismus das Weltbild seines objektiven Faktors vollständig entkleidet.

Was wir von der Welt wahrnehmen und erschließen, was uns die wissenschaftliche Forschung darüber lehrt, das gilt nur von unseren Bewußtseinsinhalten. Wenn wir das menschliche Bewußtsein wegdenken, so schwindet mit ihm alles, was seinen Inhalt bildet, und das ist die ganze Welt. Himmel und Erde, Wasser und Land, Berg und Tal sind nur unsere Vorstellungen, und wer behauptet, daß es eine von unserem Bewußtsein unabhängige Außenwelt gebe, der behauptet etwas Unbeweisbares, Widerspruchsvolles.

Diese dem naiven Realismus ganz entgegengesetzte Denkrichtung führt im allgemeinen den Namen Idealismus. Die Welt ist danach nur Bewußtseinsinhalt oder wenigstens nur insofern erkennbar, als sie Bewußtseinsinhalt ist. Innerhalb dieser Richtung unterscheidet man mehrere Schattierungen, von denen die wichtigsten hier angeführt seien. Zuvor müssen wir uns jedoch mit der hier üblichen Terminologie vertraut machen.

Was als Bewußtseinsinhalt gegeben ist oder nur als solcher betrachtet wird, das heißt immanent. Was über das Bewußtsein hinausgeht und unabhängig davon besteht, das ist transzendent oder auch extramentale. Der strenge Idealist glaubt also nur an eine immanente Welt, gibt hingegen eine transzendente oder extramentale keineswegs zu.

Wesentlich verschieden von dem Transzendenten ist jedoch das Transzendente, womit Kant besonders gerne operiert. Kant nennt „alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit

unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt“ (Krit. d. r. Vernunft, Einleitung z. 2. Aufl.) III, 49 (Hartenstein). Der transzendentale Idealismus Kants behauptet also, daß es gewisse Stammformen der Sinnlichkeit und des Verstandes gibt, welche nicht durch Erfahrung entstehen, sondern vor aller Erfahrung da sind und durch die Gestaltung des auf sie wirkenden Dinges an sich erst Erfahrung möglich machen. Diese Anschauung ist also insofern noch Realismus, als sie die unabhängige, extramentale oder transzendente Existenz des Dinges an sich zugibt. Erkennbar ist für uns nur die Erscheinung oder das Phänomenon, weshalb diese Anschauung auch Phänomenalismus genannt wird.

Dagegen behauptet der immanente Idealismus, der sich in letzter Zeit auch immanente Philosophie nennt, daß die Existenz der Außenwelt sich darin erschöpfe, daß dieselbe Inhalt des menschlichen Bewußtseins sei. Hier wird gar nichts Transzendentes, gar nichts Extramentales zugegeben. Wer eine vom Bewußtsein unabhängige Welt behauptet, der verdoppelt, so argumentieren die Idealisten, in ganz unberechtigter Weise die Welt. Insoferne diese Weltanschauung dazu führt, daß jeder Denker nur sich und seinen Bewußtseinsinhalt als gegeben anerkennt, pflegt man diese Anschauung auch Solipsismus (solus = allein, ipse = selbst) zu nennen.

Vertreter dieser strengen Auffassung sind die sogenannten Neukantianer *Schuppe, Rehmke, v. Leclair, Schubert-Soldern* u. a.

Mit dem Phänomenalismus verwandt ist auch der sogenannte Positivismus. Die Wissenschaft soll ohne Rücksicht auf die letzten Gründe alles Seins, welche unerkennbar bleiben müssen, das Gesetzliche der Erscheinung erforschen, um die Ereignisse beherrschen zu lernen.

Schöpfer dieser Richtung ist *Auguste Comte* (1798—1857) in Frankreich, Anhänger in gewissem Sinne *John St. Mill* in England und *Ernst Laas* in Deutschland.*)

In den letzten Jahrzehnten sind noch andere Richtungen des kritischen Idealismus zutage getreten, die weniger die Idealität der Außenwelt, sondern mehr den apriorischen, d. h. nicht der Erfahrung entstammenden Charakter aller sicheren Erkenntnis betonen und sich besonders entschieden gegen den Psychologismus (s. oben S. 68) wenden. *Herrmann Cohen* und *Paul Natorp* (Begründer der Marburger Schule) suchen auf der Grundlage Kants und des im *Kant'schen* Sinne angedeuteten Platonismus ein auf reines Denken gegründetes System zu gewinnen. *Cohen* hat dieses System durch gründliche Bearbeitung des Kantianismus vorbereitet und dann in drei selbständigen Werken („Logik der reinen Erkenntnis“, „Ethik des reinen Willens“, „Ästhetik des reinen Gefühls“) vorgelegt. In bezug auf die Erkenntnislehre, die uns hier allein angeht, verwirft *Cohen* die sinnliche Wahrnehmung als Erkenntnisquelle und schreibt dafür dem reinen Denken die Fähigkeit zu, das Sein zu erzeugen. *Cohen* gründet seine Theorie auf die Tatsache der mathematischen Naturwissenschaft, deren Ergebnisse nur durch unanschauliches Denken zur Feststellung der wahren Realität gelangen. Kraftvolle und energische Denkarbeit, die überall an der konkreten Wissenschaft orientiert ist, zeichnen seine Arbeiten aus, von denen auch derjenige viel lernen kann, der auf einem anderen Standpunkte steht. *Natorp* versucht diese Grundsätze

*) In der allerjüngsten Zeit hat sich in Deutschland eine Gesellschaft für positivistische Philosophie gebildet, die es sich zur Aufgabe macht, auf dem Boden der Erfahrung eine Weltanschauung aufzubauen, die den Ergebnissen und Methoden der Wissenschaft gerecht wird und doch das Einheitsbedürfnis der menschlichen Natur befriedigt. Angeregt wurde die Gründung durch *Josef Petzoldt*.

auf die Grundlegung der Psychologie und Pädagogik anzuwenden und hat sich besonders eifrig um die kantianisierende Auslegung Platons bemüht. Der Marburger Schule gehört eine Anzahl jüngerer Forscher an, von denen besonders *Ernst Cassirer* zu nennen ist, dessen philosophiegeschichtliche Arbeiten sehr bedeutend sind. *Wilhelm Windelband* und *Heinrich Rickert* haben mit Anlehnung an Fichte einen „teleologischen Kritizismus“ begründet, der eine apriorische Wertlehre herauszuarbeiten sucht. Das Wahre, das Gute und das Schöne sollen als a priori gegebene Werte aufgefaßt werden, deren objektive und absolute Geltung die Philosophie darzutun und herauszuarbeiten hat. Dieser Richtung steht auch der in Amerika wirkende deutsche Denker *Hugo Münsterberg* nahe. Gemeinsam ist allen diesen Denkern die Überzeugung, daß in der reinen Vernunft a priori Grundsätze gegeben sind, die es ermöglichen, zu objektiven, überindividuellen Aufstellungen zu gelangen, die über allen psychologischen Konstatierungen stehen und von der psychologischen Forschung unabhängig sind.

Gegenüber diesen idealistischen Richtungen erhebt nun wieder der Realismus sein Haupt. Gewiß, das muß jeder wissenschaftlich Denkende zugeben, darf man nicht bei dem naiven Realismus stehen bleiben. Aber wenn man dem subjektiven Faktor in unserem Weltbilde auch völlig gerecht wird, so bleibt doch noch ein erheblicher objektiver Rest, und die Existenz einer von uns unabhängigen, aber auf uns wirkenden Außenwelt läßt sich trotz alledem beweisen oder bleibt wenigstens die Annahme, die nicht nur den gesunden Menschenverstand, sondern auch das philosophische Denken am meisten befriedigt. Diese erkenntniskritische Denkrichtung nennt man den **kritischen Realismus**.

Mit den verschiedenen Richtungen des kritischen Realismus werden wir uns weiter unten bei der Erörterung

des Problems vom Ursprung der Erkenntnis zu beschäftigen haben. Jetzt gilt es, die Argumente des Idealismus kennen zu lernen und zu prüfen.

§ 19. Der erkenntniskritische Idealismus.

Die Ansicht, daß die mich umgebende Welt nur meine Vorstellung ist, daß alles, was ich durch Wahrnehmen oder durch Denken von der Welt zu erkennen glaube, ihr nicht an sich zukommt, sondern nur als mein Bewußtseinsinhalt gelten darf, hat etwas für den nicht philosophierenden Verstand ungemein Befremdliches. Unsere ganze praktische Weltanschauung beruht ja auf der Annahme oder vielmehr auf der selbstverständlichen Voraussetzung, daß das, was ich sehe und greife, wirklich besteht und auch dann besteht, wenn ich es nicht wahrnehme.

Die historische Entwicklung macht die Ansicht von der Idealität der Außenwelt allerdings etwas begreiflicher. Man sieht leicht ein, daß unser physischer und psychischer Organismus sich beim Zustandekommen des Weltbildes nicht bloß aufnehmend oder rezeptiv verhält. Vielmehr sind es gerade seine Reaktionen auf die äußeren Reize, seine eigenen Tätigkeiten, durch welche überhaupt ein Weltbild zustande kommt. Infolgedessen wird es klar, daß wir selbst, d. h. unsere leibliche und seelische Organisation viel beibringen zum Zustandekommen der Erfahrung. Noch begreiflicher und im einzelnen verständlicher wird dies, wenn wir uns ein wenig in der psychologischen Analyse üben.

Betrachte ich z. B. den Tisch, an dem ich jetzt arbeite, so ist derselbe für den naiven Realismus eine viereckige, gelb angestrichene Holzplatte, die auf vier Füßen ruht. Gehe ich jedoch etwas genauer auf die Einzelheiten dieser Wahrnehmung ein, so sehe ich, daß zunächst die Farbe nur als meine Empfindung existiert, die Gestalt

des Tisches kommt mir durch einen Komplex von Netzhaut- und Muskelempfindungen des Auges zum Bewußtsein, und die Härte sowie die Glätte sind doch, genau besehen, nur Tastqualitäten. Es ist demnach der anfangs ganz objektive Tisch zu einem Komplex subjektiver Empfindungsqualitäten geworden. Jetzt fragt es sich noch, inwiefern dieser Komplex mir als eine Einheit, als ein Ding erscheint, dessen Eigenschaften eben jene Empfindungsqualitäten sind. Frage ich, was übrig bleibt, wenn ich Farbe, Gestalt, Härte, Glätte dem Tisch wegnehme, so wird man jedenfalls in Verlegenheit sein und schwerlich etwas angeben können. Wenn es sich nun zeigt, daß auch diese Zusammenfassung von Empfindungskomplexen zu einheitlichen Dingen in der psychischen Organisation des Menschen begründet ist, dann wird, so scheint es, der ganze Tisch tatsächlich zur bloßen Erscheinung, zum Bewußtseinsinhalt, von dem man durchaus nicht behaupten kann, daß er unabhängig von meinem Bewußtsein existiere.

In derselben Weise kann ich von jedem Dinge meiner Umgebung beweisen, daß es ein Empfindungskomplex ist, der durch eine bestimmte Organisation meiner Natur zu einer Einheit zusammengefaßt wird.

Wollte man nun die Entdeckungen der Physik dazu benützen, um das Subjektive vom Objektiven zu scheiden, so würde das gegenüber einem Idealisten strenger Observanz nichts helfen. Was wir als Licht empfinden, könnte man einwenden, das sind ja in Wirklichkeit Schwingungen des Äthers, und die Töne sind Schwingungen der Luft. Farben und Töne sind nur subjektiv vorhanden, aber unabhängig von jedem Auge und Ohr bestehen jene Vibrationen, welche die Physik als objektive Ursache jener Empfindungen erkannt hat. Darauf würde der Idealist antworten: Die Schwingungen der Luft und des

Äthers bleiben doch auch immer nur gedachte Schwingungen, die unter günstigen Umständen sinnlich wahrnehmbar gemacht werden können. Auch hier ist also der subjektive Faktor keineswegs eliminiert und auch diese „objektiven“ Ursachen unserer Empfindungen bleiben Bewußtseinsinhalte.

Es scheint also wirklich ganz unmöglich, in unseren Erkenntnissen einen wirklich objektiven, vom wahrnehmenden und denkenden Subjekt ganz unabhängigen Faktor nachzuweisen. Wo sich eine Scheidung von objektiver Ursache und subjektiver Wirkung zu ergeben scheint, da zeigt es sich immer, daß auch die „objektive“ Ursache nur als Bewußtseinsinhalt gegeben ist.

Eine kräftige Unterstützung erhielt der strenge Idealismus noch durch die moderne Sinnesphysiologie. *Johannes Müller* hat in seinem bekannten Gesetze von den spezifischen Sinnesenergien die Tatsache formuliert, daß unsere Sinnesnerven, wie immer man sie reizt, immer nur in einer Weise reagieren.

Reizt man z. B. den Gesichtsnerv (*Nervus opticus*) durch Druck oder durch einen elektrischen Strom, so entstehen ebenso Farbenempfindungen, wie wenn er durch Licht gereizt wird. Wenn wir also eine Sinnesempfindung haben, so ist es auf Grund dieses Gesetzes nicht einmal sicher, ob ein objektiv vorhandener Gegenstand oder ob irgend ein anderweitig im Sinnesnerven hervorgerufener Vorgang die Ursache dieser Empfindung ist.

Solange ich als einzelner Mensch der Welt gegenüberstehe, solange scheint es ganz unwiderleglich, daß die Welt nur als mein Bewußtseinsinhalt gegeben sei. Das Sein oder Esse der von mir wahrgenommenen Dinge besteht lediglich in ihrem Wahrgenommenwerden (*percipi*). So formuliert *G. Berkeley* kurz und präzise den Standpunkt des Idealismus. Die Annahme einer trans-

zendenten, extramentalen Welt ist, so scheint es, etwas durchaus Willkürliches, Überflüssiges, Unbeweisbares. Hervorragende Naturforscher, wie *Helmholtz* und *Meynert* und in gewissem Sinne auch *Mach*, haben es ausgesprochen, daß die Wissenschaft sich mit der Erforschung des Gesetzlichen in der Erscheinung begnügen müsse und die objektive Natur der Vorgänge nicht beweisen könne. *Meynert* hat es sogar als Probe der Denkfähigkeit bezeichnet, die Idealität der Welt denken zu können.

Wir wollen nun daran gehen, die Stichhaltigkeit dieser Argumente zu prüfen.

§ 20. Würdigung des erkenntniskritischen Idealismus.

Die im Laufe von mehr als zwei Jahrtausenden geleistete Denkarbeit, welche zu der Ansicht führt: das Sein der wahrnehmbaren Dinge besteht in ihrem Wahrgenommenwerden (*esse = percipi*, *Berkeley*), oder die Welt ist meine Vorstellung (*Schopenhauer*), hat tief hineingeleuchtet in die Natur des menschlichen Erkennens und hat seinen Geltungsbereich abgegrenzt. Die Tatsache der Sinnestäuschungen hat schon im Altertum den Glauben an die Vertrauenswürdigkeit der Sinne erschüttert, dagegen allem, was das abstrakte Denken aufstellte, die objektive Gültigkeit belassen. Durch *Berkeley*, *Hume* und *Kant* ist dann auch die subjektive Natur unserer Denkformen erkannt und auf Grund dessen nur die Erscheinung als erkennbar, das hinter der Erscheinung liegende Ding an sich als unerkennbar bezeichnet worden.

Bis zu diesem Punkte muß das Resultat der Erkenntniskritik rückhaltlos anerkannt werden. Nur muß man, um sich vor groben Mißverständnissen zu bewahren, die bei so abstrakten und in vieler Beziehung fremdartigen

Gedankenreihen nur zu leicht unterlaufen, genau unterscheiden zwischen Schein und Erscheinung.

Unter Schein verstehen wir einen Anlaß zu Vorstellungen, welche zu unrichtigen Urteilen führen. Der Sinnenschein, von dem hier hauptsächlich die Rede ist, besteht also in dem äußeren Eindrücke, den die Dinge auf unsere Sinne machen, insofern dieser Eindruck zu unrichtigen Urteilen führt. Als unrichtig gelten uns die Urteile dann, wenn sie durch nachträgliche Wahrnehmungen oder Überlegungen berichtigt werden, wenn die Voraussagen sich nicht erfüllen, welche auf die durch den Schein veranlaßten Urteile gegründet wurden. Ein Beispiel mag dies erläutern.

Der schief ins Wasser getauchte Stab scheint unserem Auge gebrochen, d. h. er veranlaßt uns zu dem Urteile: der Stab ist gebrochen. Ziehen wir den Stab nun heraus, so hat er seine Geradlinigkeit behalten, und wir urteilen, er sei jetzt nicht gebrochen. Es bleibt aber noch die Möglichkeit vorhanden, daß das Wasser den Stab breche. Da überzeugen wir uns durch Betasten des eingetauchten Stabes, daß auch im Wasser der Bruch des Stabes durch unseren Tastsinn nicht konstatiert werden kann. Die höhere Glaubwürdigkeit, die wir dem Tasturteil entgegenbringen, veranlaßt uns nun zu urteilen: der Stab ist nicht gebrochen, er scheint nur so. Wenn wir dann die Brechungsgesetze des Lichtes kennen lernen, so finden wir auch diesen Schein des Gebrochenseins begründet, und die Sache ist erledigt. Wir haben ein nächstesmal denselben Sinneseindruck des gebrochenen Stabes, lassen unser Urteil aber nicht mehr dadurch täuschen.

Etwas wesentlich anderes verstehen wir aber unter Erscheinung. Die Erscheinung ist die Welt, wie sie sich unseren Sinnen darbietet, und im weiteren Sinne auch, wie sie von uns gedacht wird. Unter Erscheinung

verstehen wir nicht bloß den ersten, flüchtigen, äußeren Eindruck, nicht nur das Blendwerk, das sich an unsere Sinne drängt, sondern die unserer Erkenntnis zugängliche Seite der Welt. Insofern die Welt für uns erkennbar ist, insofern ist sie Erscheinung. Die Erscheinung trägt nicht wie der Schein, der Ausdruck erinnert nur daran, daß unserer Erkenntnis Schranken gesetzt sind.

Die einschneidende Frage der Erkenntniskritik ist nun die, ob wir berechtigt sind, aus der uns allein zugänglichen Erscheinung auf eine ihr zugrunde liegende Wesenheit zu schließen, die unabhängig von uns besteht, mag sie nun erkennbar sein oder nicht. *Kant*, der den hier entwickelten Begriff der Erscheinung zum erstenmal in seiner vollen Tiefe erfaßt hat, *Kant*, der in unser Erkenntnisorgan die Sonde der Analyse so tief eingeführt hat, wie keiner vor ihm, hat diese Frage entschieden bejaht. Trotz mancher Stellen, in denen er das Ding an sich zu einem bloßen Gedanken herabsetzt, ist es seine endgültige Überzeugung, daß aller Erscheinung ein Reales, ein unabhängig vom erkennenden Subjekte Bestehendes zugrunde liege. Mit *Kant* wird diese Frage auch bejaht von unserem innersten und tiefsten Gefühl, das sich mit aller Kraft gegen ihre Verneinung sträubt. Wenn wir einen Gegenstand mit unseren Sinnen wahrnehmen, so stehen wir unter einem Zwange, den wir als äußeren Zwang zu bezeichnen nicht umhin können. Wir sehen, wie derselbe Zwang von unseren Mitmenschen empfunden wird, und können niemals glauben, daß die wahrgenommenen Dinge verschwinden, wenn kein Mensch sie wahrnimmt.

Trotzdem aber besitzt, wie wir oben sahen, die Argumentation des strengen Idealismus der Neukantianer eine große logische Kraft. Solange ich und meine Umgebung einander allein gegenüberstehen, solange läßt

sich gegen den Beweis der Idealisten, daß die Welt mein Bewußtseinsinhalt sei, nichts Stichhältiges einwenden. Hier entsteht nun in dem Bewußtsein des ernstlich um eine widerspruchslose Weltanschauung bemühten Denkers ein auf die Dauer unerträglicher Zustand. Die unerbittliche Logik weist jeden Schritt ins Extramentale als unerlaubt zurück. Unser innerstes Lebensgefühl aber kann und will sich bei der Vorstellung von der Idealität der Außenwelt nicht beruhigen. Dieser Widerspruch des Fühlens darf jedoch dem Philosophen nicht genügen. Was er als unwahr empfindet, das muß er auch als unwahr erweisen können.

Dieser Beweis läßt sich am leichtesten und verständlichsten so führen, daß man die These des strengen Idealismus „Die Welt ist mein Bewußtseinsinhalt“ konsequent zu Ende denkt. Es ergibt sich nämlich dann die unerbittliche Folgerung, daß ich, der idealistische Denker, ganz allein als wirklich existierend übrig bleibe, während die ganze Welt nur dadurch und nur darin besteht, daß sie mein Bewußtseinsinhalt ist. Mein Leib nicht nur, sondern auch alle meine Mitmenschen haben ihre selbständige Existenz verloren und sind zu meinem Bewußtseinsinhalt geworden. Wir haben diesen Standpunkt oben als Solipsismus bezeichnet und können nun sagen, der erkenntniskritische Idealismus führt, soweit er die Phänomenalität der Welt zu seinem Lehrinhalt hat, unbedingt zum Solipsismus. Diese Ansicht, daß ich allein auf der Welt wirklich existiere, ist nun nicht allein praktisch undurchführbar, sondern bedeutet auch, rein theoretisch genommen, eine derartige Ungeheuerlichkeit und Absurdität, daß die meisten Vertreter des Idealismus davor zurückscheuen, diese Konsequenz auf sich zu nehmen und sich mit Hilfe von dialektischen oder metaphysischen Kon-

struktionen darüber hinwegzukommen suchen. Besondere Schwierigkeiten macht für den Solipsisten das sogenannte „Du - P r o b l e m“. Dieses besteht darin, daß der Solipsist seinem Mitmenschen kein Bewußtsein beilegen darf, weil dieser Mitmensch dadurch ein selbständiges Wesen würde, dessen Existenz sich dann nicht mehr darin erschöpfen würde, daß er Bewußtseinsinhalt eines anderen ist. Der Mitmensch, der Bewußtsein hat, bekommt dadurch auch von selbst Bewußtseinsinhalt und wird so zu einem von mir unabhängigen Bewußtseinszentrum. Andererseits will doch kein Philosoph sich ernstlich zu der absurden Annahme versteigen, daß er selbst ein vorstellendes und denkendes Wesen sei, während alle anderen Menschen nur mechanische Automaten sein sollen. Die Vertreter des Idealismus suchen deshalb die verschiedensten Auswege aus diesem Dilemma. Nur ganz vereinzelte Denker haben den Mut gehabt, mit dem Solipsismus Ernst zu machen. Ich habe in meinem Buche „Der kritische Idealismus und die reine Logik“, S. 21—67, diese Darstellungen und Argumente sowie auch die Auswege und Ausflüchte der Idealisten ausführlich besprochen und als unhaltbar zu erweisen versucht. Indem ich den Leser auf diese Ausführungen verweise, glaube ich hier sagen zu können, daß der erkenntniskritische Idealismus, insofern er die bloße Phänomenalität der Außenwelt behauptet, dadurch als widerlegt gelten kann, daß er unbedingt zum Solipsismus führt.

Dies haben denn auch die meisten Vertreter des Idealismus stillschweigend dadurch zugegeben, daß sie ihre Denkarbeit nicht mehr auf den Nachweis der Phänomenalität der Welt richten, sondern ein anderes Merkmal des Kritizismus zur Hauptsache machen. Wir haben bereits oben gesagt, daß jeder kritische Idealismus zugleich Apriorismus ist. Darunter verstehen wir die Überzeugung, daß die menschliche Vernunft die Fähigkeit besitzt, aus sich heraus durch un-

anschauliches Denken unabhängig von der Erfahrung objektive und allgemein gültige Erkenntnisse zu gewinnen. Diese dem reinen Denken zugeschriebene Kraft weiter zu entwickeln, ihren Anteil an den Ergebnissen der positiven Wissenschaft, besonders der mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen herauszuarbeiten und so zu einer kritischen Grundlegung der menschlichen Erkenntnis zu gelangen, das ist die Aufgabe, die von den Idealisten neukantianischer Richtung der kritischen Philosophie gestellt wird. Richtunggebend sind hier die Arbeiten *Herm. Cohens* und der von ihm begründeten Marburger Schule*). *Cohen* übernimmt von Kant nichts anderes als nur die „transzendente Methode“, d. h. das Aufsuchen der apriorischen Elemente in unsern wissenschaftlichen Erkenntnissen, geht aber in der Anwendung dieser Methode weit über Kant hinaus. So gibt *Cohen* keineswegs zu, daß dem reinen Denken sein Stoff von der Sinnlichkeit geliefert werde, woran Kant streng festgehalten hatte. Das reine Denken ist vielmehr selbstschöpferisch und erzeugt infolge der ihm innewohnenden Zeugungskraft selbst die realen Gegenstände der Wissenschaft. Als lehrreiches Beispiel benutzt hier *Cohen* den Begriff des Unendlich-Kleinen oder des Differentials, mit dessen Hilfe die Mathematik die Gesetze des kosmischen Geschehens, soweit sie mechanisch sind, erkannt und berechnet hat. Dieses wichtige Denkmittel stammt nicht aus der Anschauung, sondern ist durch reines Denken geschaffen worden. Erst dadurch, daß man die Größen und die Bewegungen in diese unendlich kleinen Teile zerlegt hat, sind sie zu realen und erkennbaren Gegenständen geworden. Man wird nun, meint *Cohen*, bei allen wissen-

*) Eine vortreffliche Übersicht über die kritischen und systematischen Leistungen *Cohens* enthält das ihm zu seinem siebenzigsten Geburtstag gewidmete Festheft der Zeitschrift „Kantstudien“, XVII, 3, 1912.

schaftlichen Erkenntnissen finden, daß nur die im reinen Denken erzeugbaren Vorgänge es sind, die diesen Erkenntnissen Objektivität und Allgemeingültigkeit sichern. Damit wird aber das Denken zum eigentlichen Schöpfer des Seienden und „Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf“. (*Cohen*, Logik der reinen Erkenntnis, S. 17.)

Mit großer Kraft, mit hohem Mut und mit rücksichtsloser Konsequenz verteidigt und entwickelt *Cohen* diese schöpferische Fähigkeit des reinen Denkens und eine nicht geringe Zahl von Anhängern und Schülern erblickt in diesen Gedankengängen eine neue, überaus fruchtbare Grundlegung der Philosophie. Gegen diesen idealistischen Apriorismus ist nun allerdings der Einwand des Solipsismus gegenstandslos. In jedem einzelnen Menschen wohnt ja diese überindividuelle reine Vernunft, die der Philosoph herausstellt und zum Bewußtsein bringt. Allein zwei andere, schwerwiegende Einwände erheben sich gegen diesen Apriorismus, die sich kaum dürften widerlegen lassen. Es ist nämlich erstens durchaus nicht erwiesen, daß in den Ergebnissen der exakten Wissenschaften der von Außen gegebene Empfindungsstoff eine so geringe Rolle spiele. Wenn auch die denkende Bearbeitung das meiste leistet, so ist dieser Bearbeitung doch durch die Art der Sinnesaffektion die Richtung gegeben. Zweitens aber vermag der Apriorismus nicht auf dem Boden der Erkenntniskritik stehen zu bleiben, sondern wird zu Aufstellungen gedrängt, die ins Unerfahrbare, ins Transzendente, ins Metaphysische führen. Die Frage läßt sich nämlich nicht abweisen, woher das reine Denken stammt und wie es zu seiner Schöpferkraft kommt. Die Ergebnisse und Fortschritte der positiven Wissenschaften können diese Frage weder beantworten, noch aus der Welt schaffen. Diese Fortschritte ließen sich ja auf die stets wachsende Erfahrung zurückführen, die von unserem Verstande stets

besser geordnet und gedeutet wird. Eine solche Auffassung dürfte den meisten sogar als die wahrscheinlichere und näherliegende erscheinen. Eine derartige Erklärung würde jedoch dem Grundsatz des Apriorismus zuwiderlaufen. Man muß also in der Struktur des Menschengenies irgend etwas ursprünglich gegebenes annehmen, das ihn zu seinem schöpferischen Denken befähigt. Er besitzt diese Gabe vielleicht, weil er ein Teil des göttlichen Geistes ist. Ich muß offen sagen, daß ich persönlich in solchen Hypothesen nichts Unwissenschaftliches sehe, jedenfalls aber sind derartige Begründungen nicht mehr erkenntniskritisch, sondern metaphysisch und dogmatisch. Eine latente Metaphysik steckt aber in jedem Apriorismus. Darauf habe ich auf dem Heidelberger Philosophenkongreß bereits hingewiesen*), und das hat auch jüngst einer der angesehensten Vertreter des Apriorismus zugegeben. *Windelband*, der einen Apriorismus anderer Art vertritt, sagt in der oben zitierten Abhandlung über die Prinzipien der Logik (Enzyklop. d. philos. Wissenschaften, I., S. 4), es sei begreiflich, daß die metalogische Spekulation keinen anderen Weg einschlagen kann, als den einer *spiritualistischen Metaphysik*.

Ein charakteristisches Merkmal des Apriorismus ist ferner seine entschiedene Gegnerschaft gegen jede *psychologische* Aufhellung des Erkenntnisprozesses. Manche Vertreter dieser Richtung gehen darin so weit, daß sie jeden *Psychologismus* nicht nur aufs schärfste bekämpfen, sondern diesen Standpunkt als eine philosophische Minderwertigkeit, als einen intellektuellen Defekt betrachten. Dadurch aber versperren sie sich und anderen den Weg zu wirklich fruchtbringenden Untersuchungen. Hier liegt, glaube ich, eine Selbsttäuschung

*) Verhandlungen d. 3. internat. Kongr. f. Phil. in Heidelberg, 1908, S. 806 ff.

der kritischen Idealisten vor. Schließlich gründen sich ihre Behauptungen und Darlegungen doch auf nichts anderes, als auf ihre eigenen, tief innerlichen Denkerlebnisse. Das aber sind in letzter Linie doch immer wieder psychologisch gefundene Tatsachen. Wenn es einem hervorragenden Denker dann gelingt, eine Schule zu gründen, dann bestärken sich die Anhänger gegenseitig in ihren Überzeugungen und das individuelle psychische Erlebnis wird zu einer seelischen Verdichtung, die objektive Geltung zu haben scheint. Der Anti-Psychologismus der Aprioriker steht also mit ihrem eigenen Verfahren im Widerspruch, wirkt aber bahnsperrend, da er die wichtigsten Probleme, welche die psychologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses zutage fördern könnte, verhüllt und verdeckt.

Der erkenntniskritische Idealismus vermag also weder in seiner phänomenalistischen, noch in seiner apriorischen Richtung eine befriedigende Lösung des Erkenntnisproblems zu geben. Der Phänomenalismus nicht, weil er, wie gezeigt wurde, zum Solipsismus führt. Der Apriorismus nicht, weil er der sinnlichen Wahrnehmung nicht gerecht wird, weil er auf uneingestandenem metaphysischen Voraussetzungen beruht und dadurch dogmatisch wird, und endlich auch deshalb nicht, weil er durch seine Gegnerschaft gegen die Psychologie das Denken vollkommen isoliert, aus dem Lebenszusammenhang reißt und so die wichtigste Quelle der Aufklärung über das Wesen, die Entstehung und Bedeutung der menschlichen Erkenntnis verstopft und verschüttet.

Es fragt sich nun, wie eine solche, dem gesunden Menschenverstand widerstrebende, im praktischen Leben auch für den Idealisten nicht durchführbare Deutung des Erkenntnisprozesses entstehen konnte. Wir haben bereits oben gesehen, daß die Erkenntniskritik mit der Konstatierung des subjektiven Faktors beginnt und daß

im Laufe ihrer Entwicklung dieser subjektive Faktor immer größer und größer erschien, bis endlich der objektive Faktor ganz eliminiert wurde.

Daß dies geschehen konnte, gründet sich auf eine Tatsache, die ich schon anderswo hervorgehoben habe.*) Alle Triebe des Menschen haben eine Tendenz, sich weiter zu entwickeln, als es die Lebenserhaltung selbst fordert. Der Erkenntnistrieb ist, wie wir unten zeigen werden, aus dem Selbsterhaltungstrieb entstanden, hat sich aber weiter entwickelt und nach und nach das gewaltige Gebäude der theoretischen Wissenschaft errichtet. Es kann nun vorkommen, daß einzelne Organe und Funktionen unseres Organismus durch übermäßige Betätigung sich auf Kosten der anderen Organe und Funktionen so weit entwickeln, daß dadurch eine Schädigung des Ganzen entsteht. Wir sprechen dann von einer *Hypertrophie* des betreffenden Organes oder der betreffenden Funktion. So gelangen z. B. bei leidenschaftlichen Turnern oft einzelne Muskeln zur *Hypertrophie*. Der erkenntniskritische Idealismus hat nun die abstrakte Spekulation einseitig gepflegt, hat das Denken isoliert, aus seinem Lebenszusammenhang herausgerissen und so immer mehr positive Erkenntnisse aus der eigenen Vernunft herauszuspinnen versucht. Ohne Rücksicht auf die anderen seelischen Vorgänge betrachtete er das theoretische Denken als die allein maßgebende Funktion und stellt sich so mit dar als eine *Hypertrophie* des Erkenntnistriebes. Diese durchaus ungesunde, das Erkenntnisorgan und die gesamte geistige Entwicklung schädigende *Hypertrophie* muß zur Rückbildung gebracht werden. Es ist deshalb höchste Zeit, daß wir zur Anschauung des gesunden Menschenverstandes zurückkehren, die Welt mit

*) Vgl. Jerusalem, Urteilsfunktion, S. 232.

den Menschen, die darin wohnen, als selbständig und unabhängig vom erkennenden Subjekte existierende Wesenheiten betrachten, der Erfahrung ihr Recht werden lassen und das Erkennen als einen Teil des Lebens erfassen lernen, des Lebens, dem die Erkenntnis entspringt und dem sie zu dienen berufen ist. Das aber ist der Standpunkt des kritischen Realismus.

§ 21. Der kritische Realismus.

Der kritische Realismus nähert sich der Anschauung des gesunden Menschenverstandes. Er unterscheidet sich vom naiven Realismus dieser Denkstufe, indem er den Glauben an die reale Existenz der wahrgenommenen Welt nicht ungeprüft hinnimmt, sondern sich diesen Glauben durch Überwindung der Gegenargumente erarbeitet und denselben nach den Forderungen der Erkenntniskritik modifiziert.

Vom Standpunkte des kritischen Realismus sind die Vorgänge in der Natur und im menschlichen Bewußtsein objektiv vorhanden und existieren ganz unabhängig vom erkennenden Subjekte. Was wir mit objektiver Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit wahrnehmen und denkend erkennen, das ist ein Produkt aus einem objektiven, von uns unabhängigen Faktor und unserer eigenen physischen und psychischen Organisation. Die Data unserer Sinne sind auch für den kritischen Realismus nur Erscheinung, aber sie sind Erscheinung von etwas Wirklichem, selbständig Existierendem. Das Blatt ist grün, heißt im Sinne des kritischen Realismus soviel als: Dieses Blatt besitzt die Eigenschaft, in einem menschlichen Auge unter entsprechender Beleuchtung die Farbeempfindung Grün hervorzurufen. Grün ist ohne ein Auge, das sieht, ganz inhaltslos, allein die Bedingungen zur Grünempfindung bleiben auch ohne Licht und

Auge bestehen. Diese Bedingungen kommen dem Blatte objektiv zu.

Der kritische Realismus sagt nicht wie der naive: Die Dinge sind so, wie sie uns erscheinen, sondern er sagt: Sie sind auch so. Was wir wahrnehmen und denkend erkennen, das ist eine Seite des wirklichen, unabhängig von uns sich vollziehenden Geschehens, und zwar die einzige uns zugängliche, aber auch die einzige für uns bedeutungsvolle Seite. Wie dieselben Vorgänge einem anders organisierten Wesen erscheinen mögen, das ist allerdings nicht auszuklügeln, allein es läßt sich gar nicht sagen, wie gleichgültig das für uns ist. Das „Ding an sich“ *Kants* ist also nicht vollständig unerkennbar, es bietet uns vielmehr die uns zugängliche Seite dar, und die Forschung ist bemüht, immer neue Seiten zugänglich zu machen.

Die Röntgen-Strahlen waren für das Auge unerkennbar, und doch ist ihre Existenz durch ihre so merkwürdige Wirkung erkannt worden. So werden gewiß noch viele in der Natur vorhandene Kräfte ihr Dasein dem Forscher durch ihre Wirkungen verraten und damit werden neue Seiten des „Dinges an sich“ der Menschheit offenbar werden.

Der kritische Idealismus läßt die Fragen nach der Entstehung und Entwicklung der Erkenntnis unerörtert, weil es ihm um die Festlegung der Bedingungen ihrer objektiven Geltung und um die Betonung ihres apriorischen Charakters zu tun ist. Der kritische Realismus hingegen läßt kein a priori gelten, sondern stützt sich ganz auf die Erfahrung und ist, wie bereits gesagt wurde, deshalb zugleich Empirismus. Hier erhebt sich nun die Frage, aus welchen Elementen Erfahrung besteht und entsteht, wie ~~er~~^{es} sich weiter entwickelt, in welchem Zusammenhang die Erkenntnis mit den anderen Kulturfaktoren des menschlichen Lebens steht und welches die letzten Ziele des

menschlichen Erkennens sind. Mit diesen Problemen aber beschäftigt sich, wie oben gesagt wurde, die Erkenntnistheorie.

§ 22. Entwicklung und Richtungen der Erkenntnistheorie.

Die Erkenntnistheorie hat die Aufgabe, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen und dabei die elementaren Vorgänge zu bestimmen, aus denen sich der sehr komplizierte Erkenntnisprozeß zusammensetzt.

Von der Erkenntniskritik unterscheidet sich die Erkenntnistheorie dadurch, daß die Kritik die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis aufwirft, während die Theorie die Tatsache, daß erkannt wird, voraussetzt, dieselbe in ihrer Entwicklung und ihrer Gesetzlichkeit zu erforschen und auch den Zusammenhang des Erkennens mit dem übrigen Seelenleben bloßzulegen unternimmt. Mehrfach fallen jedoch beide philosophischen Disziplinen zusammen. Sie haben die Frage nach den Grenzen menschlicher Erkenntnis gemeinsam und werden daher vielfach in eine Disziplin zusammengefaßt. Die von uns eingeführte Trennung dürfte dazu beitragen, das Verständnis der Probleme zu erleichtern.

Die Erkenntnistheorie ist in der Geschichte der Philosophie später aufgetreten als die Erkenntniskritik. Schon die Eleaten und nach ihnen die Atomistiker (fünftes Jahrhundert v. Chr.) haben die Erkenntnisfähigkeit der Sinne geleugnet, aber keinen Versuch gemacht, die Entstehung der Erkenntnis zu erklären. Noch energischere Kritik finden wir bei den sogenannten Cyrenaikern (viertes Jahrhundert v. Chr.), welche fast schon den Phänomenalismus lehren. Dagegen ist ein nennenswerter Versuch, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis zu erklären, erst von

Aristoteles unternommen worden, aber gleich in umfassender Weise. Ebenso haben die Stoiker die Entstehung der Erkenntnis untersucht und nach dem Kriterium der Wahrheit gefragt.

Dennoch blieb es erst der neueren Zeit vorbehalten, eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie auszubilden. *John Locke* (1632—1704) hat hier den mächtigsten Anstoß gegeben, und *Berkeley* sowie *Hume* haben weitergearbeitet. *Kant* ist auch hier von grundlegender Bedeutung, indem er die Unentbehrlichkeit erkenntnis-theoretischer Untersuchung für alle Zeit festgestellt hat.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ hat *Kant* zwei Quellen der Erkenntnis scharf voneinander gesondert, schärfer vielleicht, als der psychologische Tatbestand zulässig erscheinen läßt. Es sind dies *Sinnlichkeit* und *Verstand*. Diese Zweiteilung ist maßgebend für die Hauptrichtungen der Erkenntnistheorie.

Auf die Frage, woher unsere Erkenntnis stamme, sind zunächst zwei verschiedene Antworten gegeben worden. Die eine bezeichnet die *Sinne* als die wichtigste, ja als die einzig zuverlässige Erkenntnisquelle. Diese Denkrichtung heißt *Sensualismus*. Die andere meint, bloß durch abstraktes, begriffliches Denken seien sichere Erkenntnisse zu gewinnen, während die Sinne nur chaotische, verworrene Eindrücke liefern. Diese Denkrichtung pflegt man *Rationalismus* zu nennen. Da jedoch dieser Terminus vielfach in anderem Sinne gebraucht wird, indem man darunter die vernunftgemäße Erklärung der Wundererscheinungen versteht, so wird es sich empfehlen, die dem Sensualismus entgegengesetzte erkenntnistheoretische Richtung lieber als *Intellektualismus* zu bezeichnen.

Neben diesen einseitigen Richtungen macht sich immer mehr die Überzeugung geltend, daß Erkenntnis durch das

Zusammenwirken von Wahrnehmen und Denken zustande komme. Für diese kombinierende Richtung, die gewiß allein den Tatsachen entspricht, hat sich kein bestimmter Terminus herausgebildet, was begreiflich ist, da innerhalb derselben die verschiedensten Anschauungen Platz finden.

Alle bisherigen Erkenntnistheorien haben sich darauf beschränkt, Ursprung und Entwicklung der Erkenntnis im Menschen als Einzelwesen zu untersuchen, d. h. insofern der Mensch seiner Umgebung gegenüber steht und auf die Reize reagiert, die auf ihn einströmen. Die moderne Völkerkunde macht es aber unzweifelhaft, daß nicht nur für die Mitteilung, sondern auch für das Zustandekommen der Erkenntnis das Zusammenleben und der Verkehr von großer Bedeutung sind. In bezug auf die Sprache ist dies längst erkannt und die erkenntnistheoretische Bedeutung der Sprache ist eingehend untersucht worden. Aber auch sonst gibt es zweifellos einen **sozialen Faktor** in der Erkenntnisentwicklung, mit dessen Untersuchung sich die Wissenschaft noch lange nicht ausreichend beschäftigt hat.

§ 23. Der Sensualismus.

Sensualistisch ist in gewissem Sinne der nicht philosophierende Verstand, indem dieser als sicherste Quelle der Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung betrachtet. Das griechische Wort *oida* = „ich weiß“ ist eine Perfektbildung vom Stamme *id*, welcher „sehen“ bedeutet. Wissen ist demnach für das griechische Volksbewußtsein ursprünglich soviel als „gesehen haben.“ Ein interessanter Beleg für diese volkstümliche Auffassung ist die Stelle in *Homers Ilias*, II, 484 ff., wo der Dichter die Musen anruft, die bei allem zugegen waren und es daher wissen. Charakteristisch für diese Denkstufe ist übrigens auch die Identifizierung von Wahrnehmen und Denken, welches letzteres als eine Art

von Sinneswahrnehmung gilt. Diese Auffassung findet sich sogar noch in der älteren griechischen Philosophie.

Sensualismus im philosophischen Sinne ist jedoch erst da vorhanden, wo die Sinne allein im Gegensatze zum Verstande als einzige Erkenntnisquelle betrachtet werden. Sensualist in diesem Sinne ist der Sophist *Protagoras* (gest. 411 v. Chr.), welcher gegenüber der Verwerfung des Sinnenzeugnisses durch die Eleaten entschieden ausspricht, daß nur das existiert, was wir sinnlich wahrnehmen, und sogar die Wahrheit geometrischer Sätze bestreitet, wenn dieselben der sinnlichen Wahrnehmung zu widersprechen scheinen. *)

In neuerer Zeit hat *John Locke* den Sensualismus wieder aufgenommen, indem er auf den sinnlichen Ursprung aller Erfahrung hinwies. Dadurch aber, daß *Locke* auch eine innere Wahrnehmung (*reflection*) zugibt, ist sein Sensualismus nicht mehr ganz rein. Der ausgesprochenste Sensualist in der neueren Philosophie ist der Franzose *Condillac* (1715—1780). Nach *Condillac* hat die Seele nur ein einziges Vermögen, nämlich das der sinnlichen Empfindung, aus welchem sich die komplizierteren Denkprozesse entwickeln. *Condillac* bedient sich zur Veranschaulichung seiner Theorie der Fiktion einer Statue, welche nach und nach die verschiedenen Sinne erhält. Zuerst bekommt sie den Geruchssinn und zuletzt den Tastsinn, welcher die Vorstellung der Außenwelt erzeugt.

Nachdem der Sensualismus durch die großen intellektualistischen Systeme von *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* eine Zeitlang vollständig verdrängt worden war, kommt er in der modernen Wissenschaft und Philosophie wieder einiger-

*) Die hier zugrunde gelegte Auffassung von *Protagoras'* Lehren weicht von der üblichen, in den meisten Geschichten der Philosophie enthaltenen wesentlich ab. Vgl. darüber *Gomperz*, Griechische Denker, Bd. I, S. 362 f., und *W. Jerusalem*, Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes in „*Eranos Vindobonensis*“ (1893), S. 153 ff.

maßen zur Geltung. Die Überzeugung, daß die sinnliche Wahrnehmung die letzte Quelle aller Erfahrung bilde, wird immer allgemeiner. Wenn, wie *Kirchhoff* und *Mach* wollen, die Wissenschaft nur die Aufgabe hat, die **Tat-
sachen zu beschreiben**, und nach *Machs* Formulierung nichts anderes ist als **ökonomisch ge-
ordnete Erfahrung**, so ist dies in gewissem Sinne Sensualismus. Wenn sich nun zeigen läßt, daß auch das wichtigste Denkmittel, das zur Beschreibung und ökonomischen Ordnung verwendet wird, nämlich die Mathematik, selbst wieder in letzter Linie auf sinnliche Anschauung zurückgeht, so wird die Auffassung noch sensualistischer. In der Tat beruht nicht nur die Geometrie, trotz aller neueren Bestrebungen, die Anschaulichkeit aus ihr zu entfernen, in letzter Linie doch nur auf sinnlicher Wahrnehmung. Aber auch die ganz abstrakte Arithmetik wäre nicht möglich, wenn nicht kleine gleichzählige Gruppen von Objekten durch die sinnliche Wahrnehmung als einheitliche Inbegriffe erkannt worden wären. Der Sensualismus hat auch sicherlich darin Recht, daß er, soweit physische Phänomene in Betracht kommen, die Sinneswahrnehmung als ursprünglichste Quelle und letzte Instanz der Erfahrung ansieht. Er übersieht aber einerseits, daß daneben in der Beobachtung der selbst erlebten psychischen Phänomene eine zweite, nicht minder sichere Quelle der Erfahrung fließt und daß andererseits in die sinnliche Wahrnehmung un-
bemerkt höhere, d. h. kompliziertere psychische Phänomene mit einfließen.

§ 24. Der Intellektualismus.

Die Tatsache der Sinnestäuschungen, sowie die der individuellen Verschiedenheit von Sinneseindrücken hat die Philosophie früh dazu geführt, die Sinne nicht als reine Erkenntnisquelle zu betrachten. Vielmehr glaubte man

durch abstraktes, von der Sinnenwelt abgekehrtes, sich in sich selbst versenkendes Denken das wahre Wesen der Dinge mit Sicherheit erfassen zu können. Der Intellektualismus hat sich infolgedessen früh ausgebildet.

Wie schon öfters bemerkt wurde, glaubten die Eleaten, daß nur durch unsinnliches Denken die wahre Welt erkannt werde. Ihren Spuren folgt *Platon*, bei dem noch die Vorstellung dazu kommt, daß die Seele im Körper wie in einem Gefängnis wohne, daß sie durch Berührung mit Körperlichem verunreinigt werde und daß nur durch vollständige Abkehr von der Körperlichkeit wahre Erkenntnis möglich werde.

Im Anschluß an diese Auffassung *Platons* erklärt der heilige *Augustinus*, unser Geist wisse nichts so gewiß als das, was ihm gegenwärtig sei, und nichts sei ihm so gegenwärtig wie er sich selbst. (*Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De trinitate 14, 7.*) Diesen Gedanken machte dann *Descartes* zur Grundlage aller Philosophie, indem er das Wissen vom eigenen Denken als die einzig gewisse, ganz unbezweifelbare Tatsache hinstellt. Am meisten wurde aber die in den Behauptungen des heiligen *Augustinus* und in dem Satze von *Descartes* (*cogito, ergo sum*) enthaltene intellektualistische Auffassung des Erkenntnisprozesses gefördert durch die allmähliche Verbreitung der kopernikanischen Weltanschauung. Wer diese anerkannte, der mußte zugeben, daß das Zeugnis der Sinne, welches uns sagt, daß die Erde ruht und daß die Sonne täglich auf- und niedergeht, gegenüber der sieghaften Macht des kopernikanischen Gedankens nicht aufrecht erhalten werden könne. Die aufblühende Mathematik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, in der die unanschauliche Arithmetik sich mächtiger erwies als die

anschauliche Geometrie, trug ebenfalls viel dazu bei, das abstrakte Denken als Erkenntnisquelle über die Sinne zu stellen. Die Quelle dieser so unzweifelhaft gewissen mathematischen Urteile suchte damals niemand in der sinnlichen Anschauung, sondern man glaubte allgemein, daß hier die Vernunft ganz aus sich selbst schöpfe und eben deshalb, weil sie ganz unbeeinflußt bleibe von dem Blendwerk der Erscheinung, mit so absoluter Sicherheit arbeite.

Kants Verdienst bleibt es, nach der Berechtigung dieses Glaubens zum erstenmal gefragt zu haben. „Wie ist reine Mathematik möglich?“ lautet seine Fragestellung und die Antwort fällt nicht ganz intellektualistisch aus. Die Sinne liefern nach *Kants* Überzeugung den Stoff der Erkenntnis und regen erst dadurch den Verstand zur Ausübung der ihm angeborenen Funktionen an. Erkenntnis kommt aber doch erst dadurch zustande, daß der von den Sinnen gelieferte Stoff vom Verstande geformt wird. Der Verstand erteilt der Natur seine eigene Gesetzmäßigkeit und wird dadurch nach *Kants* bekanntem Ausspruch zum Gesetzgeber der Natur. *Kant* geht aber noch einen wichtigen Schritt weiter. Der Verstand hat nach ihm das Recht, mit seinen Stamm-begriffen (Kategorien) über die anschauliche Grundlage hinaus weiter zu operieren, wobei „der Gedanke vom Objekt übrigens noch immer seine wahren und nützlichen Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjektes haben kann.“ (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., § 27, III, 135 in der *Hartensteinschen* Ausgabe). Von dieser partiellen Vollmacht, die hier *Kant* dem Verstande erteilt, hat dann *Hegel* einen so ausgiebigen Gebrauch gemacht, daß der Intellekt nicht mehr bloß der Gesetzgeber, sondern geradezu der Schöpfer der Natur wurde. Das Wesen der Welt ist nach *Hegel* geistig und unsere Begriffe stellen in ihrer dialektischen Entwicklung das Weltgeschehen dar.

Damit ist der Intellektualismus auf die Spitze getrieben, und unser Denken hat sich von seiner stofflichen Grundlage, der Sinneswahrnehmung, ganz entfernt. Es ist demgemäß nur natürlich, daß unsere Denkrichtung wieder sensualistischer geworden ist.

Der Intellektualismus hat zweifellos darin Recht, daß jede Sinneswahrnehmung von unserem Verstande geformt werden muß, damit wahre und brauchbare Erkenntnis entstehe. Diese formende und beziehende Tätigkeit des Denkens hat im Laufe der Zeit zahlreiche Formen und Denkmittel geschaffen, die uns gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen sind. Solche sind unter anderen der Begriff des Dinges mit mehreren Merkmalen oder Substanz und Attribut, und ein solches ist ferner der Kausalbegriff, den wir auf jedes Geschehen anzuwenden nicht umhin können. Da geschieht es nun leicht, daß man solche Begriffe als Urbesitz des Verstandes ansieht und für angeboren hält. Die Annahme angeborener Stammformen oder Kategorien hat aber immer sehr viel Mißliches und enthält starke Unbegreiflichkeiten. Deswegen muß an die Stelle solcher Annahmen die genetische Analyse der formenden Verstandestätigkeit treten, um den erfahrungsmäßigen Ursprung jener Formen zu ermitteln.

Bevor wir jedoch diese Analyse selbst vornehmen, müssen wir noch auf einige andere Richtungen der Erkenntnistheorie aufmerksam machen, die neben dem Sensualismus und Intellektualismus hervorgetreten sind. Unter dem Einfluß religiöser Bedürfnisse hat sich bei alten und neuern Denkern der Glaube ausgebildet, daß der Mensch außer den Sinnen und dem Verstande noch eine eigene Art inneren Sehvermögens besitze, das ihn befähigt, das Übersinnliche unmittelbar zu erkennen und sich mit ihm zu verbinden. Die religiös-philosophische

Denkrichtung, die von solchem Glauben erfüllt ist, nennt man im allgemeinen „Mystizismus“. Für das innere Schauen, das die Anhänger dieser Richtung zu erleben glauben, ist das Wort „Intuition“ der übliche Ausdruck geworden. In neuerer Zeit nun wurde versucht, die Intuition ihres mystischen Charakters zu entkleiden und zu einer wissenschaftlich-philosophischen Erkenntnisquelle zu gestalten. Wir besprechen diese Denkrichtung deshalb unter der Überschrift „Mystizismus und Intuition“.

§ 25. Der Mystizismus und die Intuition.

Von *Platon* wird öfter der Gedanke ausgesprochen, daß die menschliche Seele, bevor sie mit dem Körper vereinigt war, oder wenn sie sich von ihm durch gewaltige innere Anstrengung loslöst, absolut gewisse und wahre Erkenntnisse besitzt. Wir wissen vieles, was wir im Leben aus der Erfahrung nicht gelernt haben, und dieses Wissen ist nichts anderes als eine Erinnerung, die die Seele aus der Zeit her bewahrt, wo sie noch nicht in das Gefängnis des Körpers eingekerkert war. *Platon* hat diese Lehre von der seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr. in Griechenland verbreiteten Sekte der Orphiker übernommen und philosophisch weiter entwickelt. Der Wunsch aber, die Seele vom Körper loszulösen, geht aus tiefem religiösen Bedürfnis hervor und hat tiefgehende religiöse Bewegungen hervorgerufen. Die Orphiker haben in ihren Geheimkulten oder *Mysterien* zum Zwecke der Erlösung der Seele nach dem Tode viele Zeremonien ausgebildet und Gedanken entwickelt, die uns im Christentum wieder begegnen.

Die Neupythagoreer und Neuplatoniker, die vom ersten Jahrhundert v. Chr. an in der griechischen und römischen Welt großen Einfluß gewonnen, haben dann den Mystizismus zu einem philosophischen System ausge-

staltet. Der weitaus bedeutendste Vertreter dieser Richtung ist *Plotin* (204—269 n. Chr.). In den 54 Abhandlungen *Plotins*, die sein Schüler *Porphyrius* in sechs „Enneaden“ (d. h. Bücher, die aus neun Aufsätzen bestehen) geordnet hat, liegt ein philosophisches System von großer Tiefe und geschlossenen Einheit vor uns. *Plotin*, der mit den Lehren des *Plato*, des *Aristoteles*, sowie auch der anderen griechischen Denker gründlich vertraut ist, betrachtet die Gottheit oder das All-Eine als das Urwesen, aus dem in steter Stufenfolge der Geist, die Ideen, die Seele und endlich die Sinnenwelt, die er als ein Nicht-Seiendes ansieht, hervorgehen. Die höchste Erkenntnis und zugleich die höchste Seligkeit erlangt der Mensch, wenn es ihm gelingt, seine Seele nicht nur über die Sinnenwelt sondern auch über das Denken emporzuheben und sich ganz mit dem Urwesen, mit dem All-Einen zu verbinden. Hier findet die Seele ihr tiefstes Selbst, ihr Mittelpunkt fließt mit dem Mittelpunkt der Gottheit in Eins zusammen, hier ist ewige Ruhe und innigstes Selbstgenießen. Die ergreifende Schilderung, die uns *Plotin* von diesem Zustande der innigen Berührung der Seele mit Gott hinterlassen hat (VI, 9), enthält die wichtigsten Grundgedanken der philosophischen Mystik. Im Altertum verdienen neben *Plotin* noch *Jamblichus* und *Proklus* genannt zu werden.

Im Mittelalter entsteht neben der dogmatischen in ein strenges Lehrsystem gebrachte Theologie die überaus gefühlsstarke christliche Mystik, welche durch die über alle Fassungskraft des Verstandes hinausgehenden Glaubenssätze der Trinität, der unbefleckten Empfängnis, der Auferstehung mächtig angeregt wird, nach neuen, tiefdringenden Quellen der Erkenntnis zu suchen und ähnlich wie *Plotin* in der auf inneres Schauen gegründeten Vereinigung mit Christus das höchste Ziel menschlicher Erkenntnis und Seligkeit erblickt. Auch die jüdische Geheimlehre der Kabbala

strebt, von neuplatonischen Gedanken beeinflußt, den innigen Anschluß an Gott (Dibbuk) durch Abkehr vom Irdischen durch strenges Fasten und inniges Gebet herbeizuführen.

Der Aufschwung der exakten Wissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert und die dadurch entstandene Aufklärung drängten die mystische Gedanken- und Gefühlsrichtung zwar einigermaßen zurück, vermochten sie aber keineswegs ganz zu unterdrücken. *Swedenborgs* Auftreten im achtzehnten Jahrhundert hat selbst auf die aufgeklärtesten Geister seine Wirkung nicht ganz verfehlt. In der deutschen Romantik finden wir sehr deutliche Spuren mystischer Gedanken und Gefühlsrichtungen, und in der neuesten Zeit bildet sich sogar eine Art wissenschaftlicher Mystik aus, die unter dem Namen *O k k u l t i s m u s* oder *T h e o s o p h i e* auftritt und die Fähigkeit des Menschen, sich mit einem übersinnlichen Geisterreich in Verbindung zu setzen durch eine Art methodischer Forschung zu erweisen sucht. Die in London bestehende „Society for Psychical Research“ (S. P. R.), d. h. Gesellschaft für Seelenforschung, wirkt in diesem Sinne und hat schon viele Bände solcher Untersuchungen publiziert.

Die Mystik berührt sich nahe mit dem künstlerischen Schaffen, denn auch der Künstler muß sich lebhaft in den Gegenstand seiner Darstellung einfühlen, sich gleichsam mit demselben innerlich vereinigen. Ebenso gibt es beim Mystiker wie beim Künstler eine Art inneren Schauens, eine Intuition, die bei beiden das Resultat einer ungewöhnlichen Steigerung des Innenlebens, eine Art von Ekstase ist. Deshalb konnte auch der Mystiker *Duprel* ein so schönes Buch über die Psychologie der Lyrik schreiben.

Die philosophisch bedeutsamste Leistung der Mystik ist der Hinweis auf den engen Zusammenhang

der zwischen dem menschlichen Erkennen und den anderen Funktionen des Bewußtseins besteht. Der wissenschaftliche Mensch ist nur zu leicht geneigt, das Denken zu isolieren, der Mystiker zeigt uns, daß Fühlen, Wollen und Denken aufs innigste zusammenwirken. Aber auch dem Glauben der Mystiker an die Möglichkeit eines vom Wahrnehmen und Denken gleich verschiedenen *i n n e r e n S c h a u e n s*, auch den Glauben an die *I n t u i t i o n* liegen zweifellos psychologische Tatsachen zugrunde. In neuerer Zeit haben zwei sehr verschiedene Denker *Spinoza* und der jetzt in der Vollkraft des Schaffens stehende französische Philosoph *Henri Bergson* auf die Intuition als philosophische Erkenntnisquelle hingewiesen. Mit diesen Auffassungen wollen wir uns ein wenig bekannt machen.

Spinoza unterscheidet mehrere Arten der Erkenntnis (gewöhnlich drei, an einer Stelle vier) und bezeichnet die *i n t u i t i v e* immer als die vollkommenste, allein anzustrebende. Über das Wesen dieser Erkenntnisart hat er sich wiederholt ausgesprochen, aber nirgends so deutlich, daß sich genau und bestimmt sagen ließe, was er meint. Er scheint darunter die vollständige geistige Durchdringung eines wahren Urteils zu verstehen. Die intuitive Erkenntnis entsteht aus der Verstandeserkenntnis (EK_n. V. 28), geht aber weit über dieselbe hinaus. Sie wird, wie es einmal im sogenannten „Kurzen Traktat“ heißt, nicht durch Überzeugung aus Vernunftgründen, sondern durch *G e f ü h l* und *G e n u ß* der *S a c h e* selbst vollzogen und geht weit über die anderen Erkenntnisarten hinaus (*Spinoza* kurzer Traktat her. von *Sigwart*, S. 64). Je mehr Dinge wir so unmittelbar und so ganz erfassen, desto mehr lernen wir Alles „sub specie aeternitatis“ (in der Form der Ewigkeit) erkennen und werden dadurch zur Erkenntnis und Liebe Gottes geführt. Obwohl nun der mystische Einschlag in *Spinozas* Philosophie hier nicht zu verkennen

ist, so glaubt der tiefe und einsame Denker doch nicht, daß zur Intuition eine Art von Ekstase oder eine göttliche Erleuchtung gehört. Anhaltendes und angestregtes Nachdenken genügt, um bei jedem Menschen, der ernstlich will, dieses innere Erfassen des Wesens der Dinge herbeizuführen. Befreiung der Seele von Affekten und Beschäftigung mit Mathematik kann jeden Menschen zur intuitiven, d. h. vollkommen klaren Einsicht in das Wesen der Dinge emporführen. Weil bei *Spinoza* Gott das sich ewig gleich bleibende Wesen der Welt darstellt, kann der menschliche Geist, der eine Erscheinungsweise, ein *modus* der göttlichen Substanz ist, durch inneres Schauen zu einer klaren Einsicht in die Natur der Dinge gelangen. Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Intuition beruht in letzter Linie auf der metaphysischen Grundansicht.

Viel deutlicher ist die Intuition als eigenartige Erkenntnisquelle von *Henri Bergson* bestimmt worden. Dieser tiefgründige Denker geht von der Ansicht aus, daß der menschliche Verstand gar nicht die Aufgabe hat, die Welt zu erkennen, sondern einzig und allein darauf abzielt, die Mittel und die Wege für das m e n s c h l i c h e H a n d e l n zu finden. Zu diesem Zwecke muß der Verstand die Linie in Punkte, die immer fließende Zeit in eine Anzahl zeitloser Momente und die Bewegung in konstante Beziehungen auflösen. Diese zerlegende und stabilisierende Tätigkeit gelingt dem menschlichen Verstande am besten, wenn er es mit der leblosen Materie und mit dem ruhenden Raume zu tun hat, den er sich zu seinen Zwecken konstruiert. Deshalb sind Mathematik und Mechanik die exaktesten und vollkommensten Wissenschaften, die ihren Zweck, die Natur dem Menschen zu unterwerfen, am vollkommensten erfüllen. Dagegen ist der Verstand, nach *Bergson*, unfähig, das organische Leben, das wahre Wesen, die Bewegung und die psychischen Vorgänge zu erfassen. Dazu

gehört eine ganz andere Erkenntnisweise, und diese nennt *Bergson Intuition*. Man gelangt zur Intuition, indem man sich in sich selbst versenkt und sein eigenes Seelenleben belauscht. Hier bemerkt man, wenn man überhaupt fähig ist, in diesem Halbdunkel etwas zu sehen, den ewigen Fluß, die ununterbrochene Kontinuität, die wahre Dauer, die erfüllte und zugleich schöpferische Zeit. Betrachtet man dann mit Hilfe der so gewonnenen Intuition das äußere Geschehen, so vermag man sich in die wachsende Pflanze, in das lebende Tier, aber auch in jede mechanische Bewegung einzufühlen und erkennt so das von jeder Beziehung auf den Menschen und von jedem praktischen Interesse losgelöste absolute und wirkliche Geschehen, wie es an sich beschaffen ist.

Die intuitive Betrachtung des Seelenlebens lehrt uns ferner, daß in jedem Augenblick die ganze Vergangenheit, alles früher Erlebte wirksam ist, weil die seelischen Vorgänge im Gegensatze zu den undurchdringlichen Körpern einander vollständig durchdringen. Deshalb gibt es hier keine wirkliche Wiederholung desselben Vorgangs. Jeder nächste Augenblick unterscheidet sich von dem vorangehenden schon dadurch, daß der frühere in ihm enthalten ist, und so entsteht hier immer Neues, Unvorhersehbares. Die Intuition macht uns also mit einer schöpferischen Entwicklung (*évolution créatrice*) bekannt, in der sich die seelische Vergangenheit jedes Menschen immer dichter zusammenballt, an Umfang und innerer Kraft immer zunimmt und Unvorhersehbares, Neues aus sich hervorbringt.

Die Mystik und die Lehre von der Intuition haben jedenfalls tief hineingeleuchtet in unser Seelenleben und auf die Entwicklung der Erkenntnistheorie und Metaphysik einen noch nicht genügend erkannten Einfluß

ausgeübt. *Karl Joël* hat dies für die alte jonische Naturphilosophie und für die Renaissancezeit nachgewiesen und es wird sich bei weiterer Beachtung dieses Gesichtspunktes gewiß Ähnliches auch für die späteren Perioden zeigen lassen. *Bergsons* Lehre von der Intuition hat aber noch eine besondere Bedeutung. Die Intuition, die sich nur betrachtend, rein theoretisch verhält, steht bei ihm in deutlichem und bewußtem Gegensatze zum Verstande (Intelligence), dessen Funktion darin besteht, das Handeln des Menschen in der Welt möglich zu machen. Hier begegnet sich nun *Bergson* mit der in Amerika entstandenen Denkrichtung, welche den ganzen Erkenntnisprozeß in den Dienst der Lebenserhaltung stellt. Mit dieser unter dem Namen „Pragmatismus“ aufgetretenen Erkenntnistheorie wollen wir uns noch bekannt machen, bevor wir unsere eigene, damit nahe verwandte aber doch nicht identische Auffassung darlegen.

§ 26. Der Pragmatismus.

Von der Erwägung ausgehend, daß die kritischen Untersuchungen des menschlichen Erkennens so wie die metaphysischen Spekulationen über den Urgrund der Dinge die Philosophie immer mehr der wirklichen Welt und dem Leben entfremdeten, kamen am Ende des vorigen Jahrhunderts einige amerikanische Philosophen auf den Gedanken, den Standpunkt der Betrachtung zu verändern. Sie sagten sich, daß das theoretische Denken erfahrungsmäßig dazu diene, um dem menschlichen Handeln die Richtung zu bestimmen und dem Leben neuen Inhalt zuzuführen. Auf diese praktische Bedeutung des Denkens wurde nun die Aufmerksamkeit gerichtet und so entstand die neue Erkenntnistheorie, für welche später die Bezeichnung **P r a g m a t i s m u s** üblich wurde.

Der Begründer dieser neuen Methode ist *Charles Peirce*. In einem im Jahre 1878 erschienenen Aufsätze*), der das Thema behandelt „Wie wir uns unsere Ideen klar machen können“, hat er darauf hingewiesen, daß unsere Urteile und unsere Überzeugungen eigentlich nichts anderes sind als Regeln für unsere Handlungsweise. Wenn wir also den wahren Sinn und Inhalt eines Gedankens uns selbst zu voller Klarheit bringen wollen, so müssen wir versuchen, die Wirkungen dieser Gedanken auf menschliche Handlungen aufzuzeigen. Es gibt keine Gedanken-Distinktionen, und wären sie noch so subtil, die nicht irgend welche praktische Unterschiede bedingen. Wo wir keine solchen praktischen Konsequenzen nachweisen können, da ist der Gedanke inhaltslos und besteht bloß in Wortverbindungen. Die Erfassung der praktischen Konsequenzen eines Gedankens ist die Erfassung seines vollständigen und seines einzigen Sinnes.

Aus dieser Grundanschauung hat sich nun der Pragmatismus als Methode entwickelt, die bisher hauptsächlich in zweifacher Richtung angewendet wurde. Der Pragmatismus ist zunächst dazu verwendet worden, um Probleme auszuschalten, deren Lösung für die praktische Lebensführung bedeutungslos ist. Der Pragmatist fragt sich nämlich bei jedem Problem: Was für praktische Folgen ergeben sich aus der einen Lösung und welche aus der entgegengesetzten? Zeigt es sich nun, daß wir uns in beiden Fällen gleich benehmen müssen, so liegt kein Problem vor. Dies trifft z. B. bei der Frage

*) *Peirce's* Artikel erschien zuerst in der amerikanischen Zeitschrift „*Popular Science Monthly*“ (Januar 1878) und ist am besten zugänglich in der französischen Übersetzung, die die „*Revue Philosophique*“ (Dezember 1878 und Januar 1879) brachte. Das Wort Pragmatismus kommt in der Abhandlung nicht vor. Vgl. *Jerusalem*, in der Deutschen Literaturzeitung 1908, Nr. 4 und *Ludwig Stein* im Archiv f. syst. Philosophie, 1908.

nach der Realität oder Idealität der Außenwelt zu. Der Idealist muß sich der Außenwelt gegenüber genau so benehmen wie der Realist und somit ist der ganze Streit für den Pragmatisten wert- und bedeutungslos. Dagegen ist die Frage, ob die Welt von Gott geschaffen wurde oder ob sie aus rein materiellen Prozessen entstanden sei, für die Lebensführung von großer Bedeutung, weil die Welt mir etwas ganz anderes verheißt, wenn ich Gott als ihren Urheber betrachten darf, als wenn die Materie selbst alles hervorgebracht hat. Es ist also für den Pragmatismus ein Problem, das des Nachdenkens wert ist.

Das zweite Gebiet, auf welches die pragmatische Methode bisher angewendet wurde, ist der Erkenntnisprozeß und der Wahrheitsbegriff. Der Pragmatismus faßt das Denken als einen Teil und als einen Faktor des Lebens auf. Die Wahrheit eines Urteils besteht nach dieser Auffassung nur in den praktischen Wirkungen, die das Urteil auslöst. Wahr ist ein Urteil dann, wenn die dadurch ausgelösten Maßnahmen sich als lebensfördernd erweisen. Eine rein theoretische Wahrheit, die in der bloßen Konstatierung eines Tatbestandes sich erschöpft, gibt es bei dem engen Zusammenhang zwischen Denken und Leben überhaupt nicht. Noch weniger kann von einer absoluten für alle Zeiten und für alle denkenden Wesen gültigen Wahrheit die Rede sein. Die Wahrheit hat immer etwas Aktives, Richtungsgebendes. Sie ist nicht zeitlos, sondern immer der Zukunft zugekehrt.

Diese neue Auffassung des Wahrheitsbegriffes erschüttert alte festgewurzelte Denkgewohnheiten und findet deshalb von vielen Seiten heftigen Widerspruch. Es sind insbesondere die Vertreter der alten formalen Logik und die Mathematiker, die sich gegen die pragmatische Auffassung der Wahrheit wehren. Die Logiker und Mathematiker halten daran fest, daß es ewige zeitlose Wahrheiten

gibt, die unabhängig von aller Erfahrung gefunden werden und für jede mögliche Erfahrung gelten müssen. In den letzten Jahren hat der Kampf gegen den Pragmatismus und die Verteidigung desselben in den englischen und amerikanischen Zeitschriften einen großen Raum eingenommen. Auf dem Heidelberger Philosophen-Kongreß im Jahre 1908 war die neue Methode der Gegenstand sehr lebhafter Diskussionen. Eine Klärung der Ansichten ist zur Zeit noch nicht eingetreten, allein der Pragmatismus wird durch die Argumente der Gegner zur Weiterentwicklung des ihm zugrunde liegenden Gedankens veranlaßt werden.

Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Erkenntnisprozesses, die uns im nächsten Paragraf beschäftigt wird, dürfte zeigen, daß der Pragmatismus mit seiner aktivistischen Auffassung des Wahrheitsbegriffes im wesentlichen recht hat. Die in jedem Urteile enthaltene Deutung der Eindrücke bleibt immer auf die Verwertung gerichtet. Wenn aber die Lebensbedingungen komplizierter werden, so schaltet sich oft zwischen Deutung und Verwertung eine kleinere oder größere Wartezeit ein. Wir deuten den Eindruck und bewahren die Deutung zur künftigen Verwertung auf. Wir lernen gleichsam auf Vorrat urteilen. Das Wissen ist und bleibt, wie einer der energischsten Vertreter des Pragmatismus Prof. *F. C. S. Schiller* aus Oxford in Heidelberg gesagt hat, „Mittel und Vermittlung“. In letzter Linie zielt alles Urteilen und somit die ganze Wissenschaft auf Verwertung ab. In ähnlichem Sinne hat sich auch *Ernst Mach* ausgesprochen.*) Allein die oben erwähnte Wartezeit zwischen Deutung und Verwertung nimmt immer größere Dimensionen an. Hier schaltet sich allmählich nichts Geringeres

*) *Ernst Mach*, Erkenntnis und Irrtum, 2. Aufl., S. 462.

ein als die g a n z e t h e o r e t i s c h e W i s s e n s c h a f t. Diese lehrt uns, die Erfahrung zergliedern und mit Hilfe der früheren Erfahrungen und der daraus abgezogenen Begriffe ökonomisch ordnen. Wir sehen uns immer mehr gezwungen, von der unmittelbaren Verwertbarkeit der Urteile abzustehen und die Deutung der Eindrücke ohne Rücksicht auf künftige Verwertung möglichst exakt und möglichst vollständig zu gestalten. Das wissenschaftliche Denken zeitigt in uns, wie wir oben (§ 5) dargelegt haben, die Fähigkeit T a t s a c h e n z u k o n s t a t i e r e n, was durchaus nicht so leicht und so einfach ist, wie man gewöhnlich glaubt. Haben wir aber unsern Intellekt mit Hilfe der Wissenschaft so weit geschult, daß wir unsere Gefühle, Wünsche und Triebe so weit zu unterdrücken vermögen, daß wir imstande sind, das objektiv Gegebene rein zu erfassen, so brauchen wir auch eine Formel, welche ausdrückt, daß das von uns Konstatierte wirklich eine von uns unabhängige Tatsache darstellt. Diese Formel ist der für die Wissenschaft unentbehrliche t h e o r e t i s c h e W a h r h e i t s b e g r i f f, eine Art von Vorratskammer, für künftige Verwertungen. Der Pragmatismus hat die Unentbehrlichkeit des theoretischen Wahrheitsbegriffes für die Wissenschaft nicht erkannt und sich deshalb viel unnütze Streitigkeiten zugezogen. Daß aber die rein theoretische Wahrheit der Wissenschaft nicht der letzte Zweck alles Denkens ist, darin hat der Pragmatismus zweifellos recht. Diesen letzten Zweck zu bestimmen, ist eben die Aufgabe der Philosophie, die sich dadurch von der Wissenschaft unterscheidet, wie oben (§ 5) dargelegt wurde. Der Pragmatismus ist keine fachwissenschaftliche, sondern eine durchaus p h i l o s o p h i s c h e Methode. Er hat das bleibende Verdienst, auf den engen Zusammenhang zwischen Denken und Leben hingewiesen und die Philosophie dadurch dem Leben näher gebracht zu haben.

§ 27. Genetische und biologische Erkenntnistheorie.

Wenn die Philosophie nicht mehr weltfremde Spekulation, sondern lebensfördernde Denkarbeit sein soll, so muß die Erkenntnistheorie ihren isolierenden Standpunkt aufgeben und muß den Versuch unternehmen, die menschliche Erkenntnis als einen Entwicklungsprozeß zu verstehen, der in der Entfaltung des individuellen Einzellebens und des Lebens der menschlichen Gesellschaft naturnotwendig hervortritt, an der allgemeinen Lebensentwicklung teilnimmt und auf diese zurückwirkt. Die sinnliche Wahrnehmung und das begriffliche Denken sind dann nicht als zwei getrennte Seelenvermögen zu betrachten; sie sind vielmehr Ausstrahlungen einer und derselben geistigen Kraft und wirken überall zusammen. „Begriffe ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“, hat schon *Kant* gesagt und damit zweifellos eine wichtige Wahrheit ausgesprochen. In jedem Erkenntnisakt muß sich unsere ganze geistige Organisation manifestieren und die Erkenntnistheorie muß vor allem bemüht sein, durch das vertiefte Studium der Erkenntnisakte die Grundform alles Erkennens zu finden. Aus dem Zusammenwirken des menschlichen Organismus mit seiner Umgebung, aus der Art und Weise, wie unser Bewußtsein auf die Eindrücke reagiert, die von außen auf uns einströmen, aus den Maßnahmen, die wir treffen müssen, um uns in der Umwelt zu behaupten und um diese Umwelt beherrschen zu lernen, wird sich die dem Menschen gemäße Form finden lassen, in die er genötigt ist, die Vorgänge der Außenwelt zu bringen, um sich darin zurecht zu finden.

Die genetische Betrachtung wird daher den Erkenntnisprozeß im Zusammenhang mit dem übrigen Seelenleben untersuchen. Die Erkenntnistheorie darf das Erkennen nicht gewaltsam von seinem Zusammenhang mit dem Fühlen und Wollen loslösen, kurz, die Erkenntnis-

theorie muß auf psychologischer Grundlage aufgebaut werden.

Man darf ferner nicht vergessen, daß der Trieb nach Erkenntnis dem Lebenserhaltungstrieb entstammt. Der Mensch muß sich in seiner Umgebung zurechtfinden, er muß wissen, wessen er sich von den ihn umgebenden Objekten zu versehen hat, muß ihre aktuellen und ihre potentiellen Kraftäußerungen verstehen und deuten lernen, wenn er sich in ihrer Mitte soll erhalten und sie nach und nach soll beherrschen können. In der Tat verdanken auch alle Wissenschaften ihr Entstehen einem praktischen Bedürfnisse. So ist die Astronomie im Dienste der Landwirtschaft und der Schifffahrt und vielleicht auch zum Zwecke einer genaueren Zeiteinteilung ausgebildet worden. Die Geometrie ist als Feldmeßkunst entstanden und die Arithmetik wurde im Dienste des Handels ausgebildet. Die Not hat nicht nur beten, sondern auch denken gelehrt. Sowie aber der Trieb nach Erkenntnis geweckt war, hat er sich viel weiter und viel mächtiger entwickelt, als das unmittelbare Bedürfnis reichte. Er ist zu einem Funktionsbedürfnis unseres Organismus geworden, das nach Betätigung verlangt. Auf diesem Wege ist das Streben nach Wissen um des Wissens willen entstanden, so hat sich auch jenes theoretische Staunen entwickelt, das wir oben als Anfang der Philosophie bezeichnet haben. Allein der biologische Ursprung des Erkenntnistriebes darf doch nicht vergessen werden.

Wenn ferner gesagt wurde, die Sinne liefern den Stoff, der Verstand die Form der Erkenntnis, so muß versucht werden, diese Form näher zu bestimmen. *Kant* hat die Stammformen des Verstandes durch Reflexion auf die möglichen Urteilsformen gefunden. Diese Formen sind aber Kunstprodukte der formalen Logik und

sind durchaus nicht mit den tatsächlich vollzogenen Urteilen identisch. Deshalb scheint es das Richtigere, die Form des Urteils überhaupt, wie es tatsächlich vollzogen wird, zu untersuchen. Muß doch jede Erkenntnis, die einfache Sinneswahrnehmung ebenso wie das Resultat einer sehr komplizierten Gedankenreihe in der Form des Urteils gedacht und ausgedrückt werden.

Das Wesentliche an jedem Urteilsakte ist nun nicht, wie vielfach geglaubt wird, eine Verbindung von Begriffen oder eine Assoziation von Vorstellungen. Der beurteilte Vorgang ist vielmehr vor dem Urteile als einheitliche Vorstellung gegeben. Durch das Urteil erfährt nun der Vorstellungsinhalt eine bestimmte Formung und Gliederung, und zwar in der Weise, daß der Vorgang auf ein selbständig vorhandenes Kraftzentrum bezogen und als Kraftäußerung dieses Kraftzentrums hingestellt wird. Die duftende Rose ist vor dem Urteil als Ganzes gegeben. Im Urteil: „Die Rose duftet“ ist das Duften als eine Kraftäußerung des Kraftzentrums Rose aufgefaßt. Das Kraftzentrum ist das Subjekt, die Äußerung das Prädikat.

Diese Auffassung wird noch begreiflicher, wenn man versucht, das allgemeine psychologische Gesetz zu finden, das sich darin wirksam erweist. Es liegt hier nämlich nichts anderes vor, als eine allen Menschen gemeinsame Art der Apperzeption. Unter Apperzeption verstehen wir die Formung und Aneignung einer Vorstellung infolge der durch die Aufmerksamkeit aktuell gewordenen Vorstellungsdispositionen. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand konzentrieren, so wird dieser dadurch in den Blickpunkt des Bewußtseins

gehoben, und alle Vorstellungen, die mit dem Gegenstande, sei es durch Ähnlichkeit, sei es durch Kontiguität zusammenhängen, werden dadurch lebendig. Diese wachgerufenen Vorstellungen strahlen nun gleichsam ihr Licht auf den Gegenstand zurück, wodurch dieser selbst in eine neue Beleuchtung gerückt wird.

Unter den vorhandenen Vorstellungsdispositionen werden naturgemäß diejenigen am leichtesten durch die Aufmerksamkeit lebendig werden, die am stärksten ausgebildet und demnach bei den betreffenden Individuen die vorherrschenden sind. Ein und derselbe Gegenstand wird deshalb bei verschiedenen Personen verschiedene Vorstellungsgruppen wachrufen, d. h. er wird in verschiedener Weise apperzipiert werden. Die am leichtesten erregbaren Vorstellungsgruppen wollen wir die herrschende Apperzeptionsmasse nennen. So sieht z. B. der müde Wanderer in einem Walde nur den Schatten gewährenden Ort, der Maler wird hingegen die Farbenschattierungen und die Baumgruppen beachten, der Zimmermann wird auf die Größe und Stärke der Stämme aufmerksam werden, der Förster auf den Baumschlag, der Jäger auf die Spuren des Wildes.

So verschieden nun auch dieselben Objekte apperzipiert werden können, so gibt es doch eine Auffassungsweise, eine Art der Apperzeption, die wir allem Geschehen in gleicher Weise entgegenbringen. Wenn ein Kind den Versuch macht, einen Gegenstand zusammenzudrücken, so erscheint ihm der Widerstand, den es empfindet, als ein gewollter Gegendruck. Das Kind legt eben seine eigenen Willensimpulse auch den umgebenden Objekten bei und faßt so die Vorgänge als Willensäußerungen auf. Das Kind apperzipiert jeden Vorgang so, daß dadurch die stärkste Vorstellungsdisposition rege wird. Unter allen Dispositionen hat aber keine auch nur annähernd dieselbe

Stärke wie die durch die Bewegungen des Körpers immer wieder aktuell werdende Disposition, Willensimpulse zu erleben. Die Erinnerung an die erlebten Willensimpulse wird also am leichtesten wachgerufen, und diese Erinnerungen bilden die vorherrschende Apperzeptionsmasse, die das Kind an jeden Vorgang heranbringt, dem es seine Aufmerksamkeit zuwendet. Jedes wahrgenommene Objekt gilt dem Kinde als ein beseeltes Wesen, und alles, was es an dem Objekte bemerkt, wird von ihm als Willenshandlung des Dinges aufgefaßt. Dieselbe beseelende (animistische) und vermenschlichende (anthropomorphische) Auffassung finden wir auch bei den Naturvölkern wirksam. Das Fließen des Wassers, das Wehen des Windes, das Leuchten der Sonne, des Mondes und der Sterne, alle diese Vorgänge werden als Willensäußerungen sichtbarer oder unsichtbarer Wesen gedeutet. Diese Apperzeptionsweise nun, durch welche alle Vorgänge der Umgebung als Willensäußerungen selbständiger Objekte gedeutet werden, nennen wir die fundamentale Apperzeption.

Kant spricht in der „Kritik der reinen Vernunft“ (transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, III. Band, S. 114 ff. der *Hartensteinschen* Ausgabe) wiederholt von einer „synthetischen“, „ursprünglichen“ oder auch „transzendentalen Einheit der Apperzeption.“ Er versteht darunter die Fähigkeit des Denkens, das Angesehene in der Einheit des Selbstbewußtseins zu verbinden. „Das ‚Ich denke‘, sagt er, „muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Auch nach ihm betätigt sich diese Grundvoraussetzung alles Erkennens in dem Akte des Urteilens, und er sagt ausdrücklich, daß „ein Urteil nichts anderes ist als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.“ (S. 121.) Die transzendente Apperzeption vollzieht sich

also auch nach *Kant* in jedem Urteil und ist nach ihm die Grundform und die Grundbedingung alles Erkennens. *)

In Anlehnung an *Kant*, aber doch in deutlichem, ja in grundsätzlichem Unterschiede von ihm nennen wir die Grundform und die Grundbedingung alles menschlichen Erkennens nicht die transzendente, sondern die **f u n d a m e n t a l e A p p e r z e p t i o n**. Während nämlich nach *Kants* Auffassung die Einheit der Apperzeption vor aller Erfahrung gegeben, also transzendental und demnach a priori ist, liegt in dem, was wir fundamentale Apperzeption nennen, eine Erfahrung vor, aber freilich eine Erfahrung, die jeder menschliche Organismus, der inmitten einer Umgebung sich entwickelt und von dieser Eindrücke empfängt, notwendigerweise machen muß und tatsächlich auch macht. Während ferner *Kant* in der transzendentalen Einheit der Apperzeption nur die ganz allgemeine, gar nicht näher bestimmte formale Bedingung sieht, Vorstellungen zu verbinden, sie in ein Selbstbewußtsein einzugliedern, glauben wir in der fundamentalen Apperzeption die genau bestimmte, speziell menschliche und vermenschlichende Formung zu finden, die jeder Inhalt erfahren muß, damit er unser geistiges Eigentum werde. Durch die fundamentale Apperzeption werden die Vorgänge unserer Umgebung aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzt.

Versuchen wir nun, den Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntnis, wie er sich im Lichte der fundamentalen Apperzeption darstellt, kurz zu skizzieren.

Den Anfang des Seelenlebens bildet wahrscheinlich ein dunkles **L e b e n s g e f ü h l**, das sich in den entgegen-

*) Daß hier eine neue und sehr bedeutsame **psychologische** Einsicht *Kants* vorliegt, habe ich nachzuweisen versucht in meiner Gedenkrede auf *Kant* (Wien 1904), S. 15 ff. und in meinem Buche: „Der kritische Idealismus und die reine Logik“ (Wien 1905), S. 10 ff.

gesetzten Zuständen von Lust und Unlust bewegt. Wir haben dieses Gefühl als die ursprüngliche, noch ganz und gar nicht differenzierte Reaktion des Bewußtseins auf die in der Umgebung und im Inneren des Körpers wirkenden Reize anzusehen. Dieses Gefühl scheint von gar keinen Vorstellungen begleitet, noch ganz verworrenen, chaotischen Charakters zu sein und äußert sich in lebhaften Bewegungen, die noch keine deutlich erkennbare Absicht und Richtung zeigen. Beim Erwachen aus tiefem Schläfe oder aus einer Ohnmacht erleben wir etwas dem Ähnliches, und einen solchen Bewußtseinszustand dürfen wir bei neugeborenen Kindern voraussetzen.

Die Unlustzustände scheinen dabei viel deutlicher merklich zu sein als die Lustzustände. Schon in den ersten Tagen, ja vielleicht in den ersten Stunden seines Lebens dürfte das Kind verschiedene Arten von Lust- und Unlustgefühlen erleben. Das Seelenleben beginnt bereits sich zu differenzieren und mannigfacher zu gestalten. Die junge Seele merkt gleichsam nur das, was ihrer Entfaltung förderlich oder schädlich ist. Die Vorgänge der Umgebung existieren für sie nur, insoferne sie Lust oder Unlust bringen. Je mannigfachere Eindrücke nun auf das Kind einströmen, desto mehr differenziert sich sein Lust- oder Unlustgefühl. Wenn nun nach und nach immer mehr Zeit zwischen Schlafen und Schreien verstreicht und das Kind Muße hat, die Umgebung auf sich wirken zu lassen, so heben sich die verschiedenen Lust- und Unlustzustände immer deutlicher voneinander ab. Kälte bewirkt andere Unlust als Hunger, das warme Bad ein Lustgefühl, das deutlich von demjenigen Gefühl unterschieden wird, welches das Kind etwa beim Aufnehmen der Nahrung erlebt. Die Veränderungen des Bewußtseinszustandes, die das Kind erlebt, enthalten dann neben dem Lust- und Unlustgefühl noch einen deutlich

merkbaren Bestandteil, und dieser Bestandteil steht mit der Natur des Reizes in viel engerer Beziehung als das ursprüngliche Lust- und Unlustgefühl.

Dieser Bestandteil ist das psychische Moment, das wir *E m p f i n d u n g* nennen. Die Empfindung ist zunächst eine *b e s t i m m t e V e r ä n d e r u n g* des *B e w u ß t s e i n s z u s t a n d e s*, die sich ebenso deutlich von dem sie begleitenden Lust- und Unlustgefühl wie von anderen Veränderungen abhebt.

Einfache Empfindungen kommen im entwickelten Bewußtsein nicht vor. Es sind da stets nur Komplexe von Empfindungen gegeben, die auf äußere oder innere Reize bezogen werden und uns als wirkliche Dinge oder Vorgänge erscheinen. Solche Empfindungskomplexe nennen wir *W a h r n e h m u n g e n*. Die Zusammenfassung der gegebenen Empfindungsgruppen zu einheitlichen Wahrnehmungen ist nun das Werk der fundamentalen Apperzeption. Das wahrgenommene Ding ist das Kraftzentrum und die Empfindungen, die durch dasselbe in uns hervorgerufen werden, sind seine Kraftäußerungen oder Eigenschaften.

Die Wahrnehmungen hinterlassen nun in unserem Organismus Dispositionen, vermöge deren das Bild des Gegenstandes in unserem Bewußtsein entstehen kann, auch ohne daß der Sinnesreiz wirkt. Solche reproduzierte Wahrnehmungen nennen wir im allgemeinen *V o r s t e l l u n g e n*. Der Verlauf dieser Vorstellungen wird durch verschiedene Gesetze geregelt, hauptsächlich aber durch eine Art *K o n z e n t r a t i o n* des Organismus bestimmt, die wir *A u f m e r k s a m k e i t* nennen. Der Selbsterhaltungstrieb veranlaßt den Menschen in primitivem Zustande, vor allem auf diejenigen Merkmale der Gegenstände seine Aufmerksamkeit zu konzentrieren, die für die Erhaltung seines Lebens die wichtigsten sind. Durch diese Konzentration der Auf-

merksamkeit auf die biologisch bedeutsamen Merkmale entstehen die sogenannten typischen Vorstellungen, die eine wichtige Vorstufe für die später auszubildenden logischen Begriffe abgeben. Die Entstehung der typischen Vorstellungen ist so recht geeignet, das biologische Moment in der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis kenntlich zu machen. Dadurch, daß wir zunächst auf das achten, wovon unsere Lebenserhaltung abhängt, lernen wir erst gleichartige Dinge in einem Denkart zusammenfassen und gewinnen so eines der wichtigsten Mittel, unsere Erfahrungen ökonomisch zu ordnen.

Einen höchst bedeutsamen Fortschritt in diesem Sinne bewirkt die Entwicklung der Sprache. Die Sprachlaute sind zweifellos aus unwillkürlich hervorgestoßenen Gefühlslauten entstanden. Durch häufige Wiederholung derselben Eindrücke stumpft sich das Gefühl ab, und die Laute dienen dazu, Vorgänge in der Umgebung des Sprechenden zu bezeichnen. Diese Laute werden von den Mitmenschen verstanden und dann absichtsvoll hervorgerufen, um mit den Stammesgenossen Verständigung behufs gemeinsamer Arbeit zu ermöglichen. Die ersten Sprachlaute, meist einsilbige Wurzelwörter, bezeichnen einen ganzen Vorgang, ohne daß darin Ding und Tätigkeit voneinander geschieden werden. Als diese einfachen Laute nicht mehr genügten, um Verständnis zu erzielen, suchte man die Bezeichnung eines Vorganges durch zwei solcher Wurzellaute zu bewerkstelligen, und damit war die Wurzel zu Subjekt und Prädikat auseinandergetreten, die Form des Satzes war gefunden. Diese Entwicklungsphase, die man gelegentlich auch beim Sprechenlernen der Kinder beobachtet, ist von großer Bedeutung. Im Satze hat nämlich die fundamentale Apperzeption ihren adäquaten Ausdruck gefunden. Die Form, in der wir die Welt aufzufassen nicht umhin können, ist jetzt deutlich ausgeprägt,

der so bezeichnete Vorgang ist jetzt vollständig geformt, gegliedert und zugleich objektiviert. Die sprachlich formulierte fundamentale Apperzeption wollen wir nun die **Urteilsfunktion** nennen. Das Subjekt des Urteiles ist jetzt als selbständig existierendes Kraftzentrum hingestellt, das Prädikat bezeichnet die sich eben jetzt vollziehende Kraftäußerung des Subjektes.

Dadurch aber, daß zur Bezeichnung des Vorganges ein Laut nicht mehr ausreicht, tritt eine neue und bedeutsame Entwicklungsphase ein. Das Subjekt des Urteiles „Die Rose duftet“, also das Wort „Die Rose“ bezeichnet jetzt nicht mehr einen ganzen Vorgang, sondern wird zum Träger aller nur irgend möglichen Wirkungen, die von der Rose ausgehen können. Alle Objekte, in denen dieselben Kräfte wohnen, werden mit demselben Namen bezeichnet und dadurch unter einem Denkakt zusammengefaßt. Das Wort wird nun zum Träger der Eigenschaften und Zustände, die allen gleichnamigen Objekten zukommen, und dadurch entwickelt sich die typische Vorstellung zum festen, am Worte haftenden Begriff.

Durch das Prädikatswort werden aber auch Eigenschaften, Zustände und Beziehungen von den Gegenständen, denen sie anhaften, gewissermaßen losgelöst und damit der selbständigen Betrachtung zugänglich gemacht. Eigenschaften wie Hart und Weich, Zustände wie Gehen und Schlafen, Beziehungen wie Groß und Klein, werden auf diese Weise zu selbständigen Denkobjekten gemacht und so zu Begriffen erhoben. Erst jetzt wird es möglich, Gleichmäßigkeiten und Gesetzmäßigkeiten im Weltgeschehen nicht nur flüchtig zu bemerken, sondern „in dauernden Gedanken zu befestigen.“ Dadurch aber gewinnt der Menschengeist immer neue und immer bessere Denkmittel, um die Erfahrung ökonomisch zu ordnen, das Weltgeschehen zu begreifen und zu beherrschen. Die Urteilsfunktion ent-

wickelt sich zu immer neuen, immer komplizierteren, immer verdichteteren Formen und findet kurze, einfache und bequeme Formulierungen für umfassende Gedankeninhalte.

Außer dem denkökonomischen Wert der Sprache muß hier noch auf eine andere Seite der Sache aufmerksam gemacht werden. Dadurch, daß alle Sprachgenossen mit denselben Worten ähnliche Begriffe und mit denselben Sätzen ähnliche Urteile bezeichnen, gesellt sich zu der ökonomischen Allgemeinheit noch die soziale hinzu. Die Worte und Sätze, die ich gebrauche, sind in ihrer jetzt allgemein geltenden Bedeutung Produkte der gemeinsamen Arbeit der Sprachgenossen. Meine Behauptungen sind in ihrer sprachlichen Formulierung gleichsam getragen von der darin verdichteten Gesamtarbeit. Ich setze eine stillschweigende Zustimmung voraus, wenn ich Sätze ausspreche, die allgemein verstanden und allgemein für wahr gehalten werden. Mit dem gemeinsamen Sprachgut bildet sich ein Grundstock gemeinsam für wahr gehaltener Urteile aus. In diesen Gemeinbesitz wird jeder hineingeboren und dieses soziale Sprach- und Gedankengut hat einen außerordentlich großen Einfluß auf die Entwicklung des Individuums. Auf diesen sozialen Faktor in der Erkenntnisentwicklung kommen wir weiter unten noch zurück.

Neben den Wahrnehmungsurteilen, in denen ein eben wahrgenommener Vorgang in der bekannten Weise geformt, gegliedert und objektiviert wird, entstehen Begriffsurteile, in denen Gesetze des Geschehens in der Weise formuliert werden, daß bestimmten Begriffen bestimmte Merkmale zugeordnet werden. Der Satz: „Der Walfisch ist ein Säugetier“ enthält die Behauptung, daß jedem Walfisch die Merkmale zukommen, die allen Säugetieren gemeinsam sind. Auf Grund dieses

Urteiles werde ich also von jedem Walfisch behaupten dürfen, daß er rotes und warmes Blut hat, durch Lungen atmet, lebende Junge zur Welt bringt u. a. m. Dabei bleibt aber die ursprüngliche Form des Urteiles bestehen. Der grobe Anthropomorphismus der primitiven Kulturstufen und der Kinder, wo jedes Ding der Umgebung als beseelt betrachtet und jede Eigenschaft desselben als Ausfluß einer Willenstätigkeit angesehen wird, kann der fortschreitenden Erkenntnis nicht standhalten. Allein auch der abstrakteste Begriff bleibt für unser Denken eine Art Kraftzentrum, als dessen potentielle Wirkungen wir seine Merkmale auffassen.*)

Aus der Urteilsfunktion entsteht auch der für die Erkenntnistheorie so überaus wichtige Begriff der *W a h r h e i t*. Schon *Platon* und *Aristoteles* haben richtig hervorgehoben, daß das Urteil sich von der Vorstellung, oder wie *Aristoteles* sich ausdrückt, von der „unverbundenen Rede“ dadurch unterscheidet, daß nur beim Urteil von wahr und falsch die Rede sein könne. Eine Vorstellung, die ich erlebe, ist tatsächlich vorhanden, aber an sich weder wahr noch falsch. Wenn man trotzdem von richtigen oder falschen Vorstellungen spricht, so ist dies nur eine abgekürzte Ausdrucksweise. Eine richtige Vorstellung ist eine Vorstellung, die mich zu richtigen Urteilen veranlaßt, eine falsche Vorstellung ist diejenige, aus der unrichtige oder unwahre Urteile sich ergeben. Auch auf Gefühle und Willensentschlüsse finden die Prädikate wahr und falsch keine Anwendung. Nur *Urteile*, die oft unseren Gefühlen und Willenshandlungen vorangehen und eine wichtige

*) Ausführlicher dargestellt und tiefer begründet findet man diese Auffassung in meinem Buche „Die Urteilsfunktion“, Wien 1895. Für die psychologische Entwicklung des Erkenntnisprozesses vgl. mein „Lehrbuch der Psychologie“, 5. Aufl. (1912), S. 33 bis 147.

Teilursache dieser Erlebnisse bilden, nur Urteile können wahr oder falsch sein, und von der Wahrheit oder Unwahrheit dieser Urteile hängt gar oft die Zweckmäßigkeit der dadurch bedingten Gefühls- und Willenszustände ab.

Wahrheit gibt es also nur im Urteil, und die Frage ist nun, wie dieser Begriff entsteht und was er bedeutet. Auf Grund der hier vorgetragenen Anschauung ist die Beantwortung dieser Fragen nicht schwer. Im Urteil wird ein gegebener Vorstellungsinhalt gegliedert und objektiviert. Das Urteil ist somit ein Akt der Spontaneität oder der Selbsttätigkeit unseres Geistes, ein Akt, durch den der aufgenommene Eindruck eine Deutung erfährt. Erinnern wir uns nun daran, daß dieser Akt der Selbsttätigkeit zunächst in dem Streben nach Selbsterhaltung seine Wurzel hat, so werden wir leicht einsehen, daß die mit dem Eindruck vorgenommene Deutung ihrem ganzen Inhalt und Zwecke nach darauf gerichtet ist, die Maßnahmen zu bestimmen, die der Organismus zu treffen hat, um auf den Eindruck in zweckentsprechender Weise zu reagieren. Auf dieser Entwicklungsstufe ist die Deutung dann richtig, wenn sie zweckentsprechende Maßnahmen zur Folge hat, sie ist falsch, wenn auf Grund derselben verkehrte, d. h. die Lebenserhaltung schädigende Maßnahmen getroffen werden. Das heißt, richtiger ausgedrückt, daß das Verhältnis zwischen Deutung und faktischem Tatbestande, das uns später als Wahrheit oder Falschheit des Urteils zum Bewußtsein kommt, im Anfang nur in der Form einer Reaktionstendenz vorhanden ist. Wenn aber die Kulturentwicklung fortschreitet, die Bedingungen der Lebenserhaltung komplizierter werden, wenn der Mensch fähig und genötigt wird, sich entferntere Ziele zu setzen, die nur durch eine kombinierte größere Reihe sorgfältig erwogener Maßnahmen erreicht werden können, dann schaltet sich auch zwischen die Deutung und die Verwertung

der Eindrücke eine größere Wartezeit ein. (Vgl. oben S. 108.) Wir vollziehen die Deutungen oft, ohne sie sofort zu verwerten. Durch die sprachliche und schriftliche Fixierung solcher Deutungen wird es möglich, die vollzogenen Urteile für künftige Verwertung aufzubewahren. Da sich aber nicht alle vollzogenen Deutungen als verwertbar erweisen, so muß eine Auslese getroffen werden. Man sucht also nach den Bedingungen der künftigen Verwertbarkeit, und so entsteht der *Wahrheitsbegriff*. Die Wahrheit eines Urteils ist nichts anderes als die Bedingung seiner Verwertbarkeit für die Bestimmung der nötigen Maßnahmen. Dieses *aktivistische* auf künftige Tätigkeit gerichtete Element des Wahrheitsbegriffes ist bis vor kurzem nicht erkannt oder nicht gewürdigt worden. Alles theoretische Denken ist ein Urteilen auf Vorrat mit der Tendenz zu künftiger Verwertung. Da aber die menschliche Tätigkeit immer weitblickender wird und sich immer entferntere Ziele setzt, so nimmt das theoretische Denken eine immer breiter werdende Mitte ein, die sich zwischen Deutung und Verwertung einschaltet. Dadurch gewinnt aber das theoretische Denken und Forschen eine relative Selbständigkeit, die bei vielen den Schein erweckt, als sei das Denken vom Leben selbst getrennt und unabhängig. Jedenfalls bilden sich innerhalb des rein theoretischen Denkens Regeln und Begriffe aus, die zu neuen Formulierungen des Wahrheitsbegriffes führen.

Zum deutlichen Bewußtwerden des theoretischen Wahrheitsbegriffes trägt eine Tatsache des sprachlichen Lebens viel bei. Es ist dies die Entstehung der *Negation* oder der *Verneinungspartikel*. Ein und derselbe Tatbestand wird leicht von verschiedenen Personen verschieden gedeutet. Jede Deutung enthält im Anfang der Kulturentwicklung zugleich die Tendenz zu bestimmten Maßnahmen. Wer meine Deutung nicht anerkennt, der weist

eben dadurch die mit dieser Deutung verbundenen Maßnahmen zurück. Diese Zurückweisung ist anfangs mit lebhaften Gefühlen verbunden und wird deshalb durch einen eigenen Laut ausgedrückt. Da solche Zurückweisungen sich häufig wiederholen, stumpft sich das Gefühl ab und der dafür erfundene Laut wird als Verneinungspartikel zum formalen Element des Urteils. Ich muß bei jeder Deutung, also bei jedem Urteil auf eine mögliche Zurückweisung gefaßt sein. Wenn ich nun trotz der Zurückweisungen an meiner früheren Deutung festhalte, so bildet sich durch die Verteidigung das Bewußtsein von der Wahrheit des Urteils deutlicher aus.

Wahrheit ist somit eine bestimmte Beziehung zwischen dem Akte des Urteilens und dem beurteilten Vorgang, und es gilt nun, die Art dieser Beziehung und die Bedingungen ihres Vorhandenseins zu bestimmen. Gewöhnlich sagt man, Wahrheit bestehe in der Übereinstimmung eines Urteiles mit dem beurteilten Vorgange. Daraus würde sich ergeben, daß im Urteil der beurteilte Vorgang einfach nachgebildet, gewissermaßen kopiert werde. Diese naive Vorstellungweise entspricht aber der heutigen Auffassung nicht mehr. Wir wissen, daß im Urteil der vorgestellte Inhalt geformt und gegliedert wird und da kann von Übereinstimmung nicht mehr die Rede sein. Wir werden vielmehr sagen müssen: ein Urteil ist wahr, wenn die darin vorgenommene Formung und Objektivierung dem wirklichen Vorgang in der Weise entspricht, daß Voraussagen, die sich auf das gefällte Urteil gründen, tatsächlich eintreffen, woraus dann hervorgeht, daß das Urteil dem beurteilten Vorgang entspricht, daß es ihm angemessen oder adäquat ist. Das Urteil muß in dem Sinne eine Funktion des wirklichen Vorganges sein, daß eine Änderung des objektiven Tatbestandes auch eine entsprechende Änderung des Urteiles zur Folge hat, und daß

die Folgerungen, die sich aus dem Urteil ergeben, für den Vorgang Geltung haben.*)

Das Eintreffen der Voraussagen ist das wichtigste und das entscheidende Kriterium für die Wahrheit des Urteiles. Wir nennen es das objektive Kriterium. Nicht die sogenannte Evidenz eines Urteiles, nicht seine Denknöwendigkeit ist der überzeugende Beweis seiner Wahrheit, sondern nur das Eintreffen der darauf gegründeten Voraussagen. Nur dadurch kann das Universum in unwiderleglicher Weise unseren Urteilen Beweiskraft und Wahrheitswert verleihen.

Es gibt nun freilich Urteile, bei denen eine solche Bestätigung nicht möglich ist. Wenn wir über vergangene geschichtliche Ereignisse urteilen oder wenn wir in unserem Erkenntnisdrang über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen, dann müssen wir uns damit begnügen, ein weniger sicheres Kriterium der Wahrheit zu gewinnen, das aber doch immerhin eine gewisse Gewähr dafür bietet, daß wir nicht ganz verfehlte Gedankenwege betreten haben. Ein solches Kriterium ist die Zustimmung der Denkgenossen. Wir wollen dies das intersubjektive Kriterium nennen.

Diese beiden Kriterien geben auch tatsächlich den Maßstab ab, nach dem wir unsere Überzeugung von der Wahrheit eines Urteiles bilden, wenn wir uns auch derselben nicht immer bewußt sind. Beim Fällen eines Urteiles wirken die in ähnlichen Fällen oft eingetroffenen Bestätigungen der darauf gegründeten Voraussagen als Erinnerungen in der Weise auf uns ein, daß wir nicht erst abwarten zu müssen glauben, ob die Voraussagen wirklich eintreffen. Ebenso sind wir in vielen Fällen der Zustimmung der Denkgenossen im vorhinein gewiß. Bei allen mathe-

*) Über die Entwicklung des Wahrheitsbegriffes vgl.: „Der kritische Idealismus etc.“, S. 162 ff.

matischen Urteilen, d. i. also bei solchen, die sich auf Zahlen und Größen beziehen, haben wir, wenn diese Urteile den bekannten Zahlengesetzen gemäß gefällt werden, die unerschütterliche Überzeugung, daß unsere darauf gegründeten Voraussagen eintreffen müssen und daß jeder Denkende, der den Sinn des Urteiles versteht, demselben zustimmen wird. Infolge dieser allgemeinen Überzeugung von der Richtigkeit gewisser Urteile hat sich bei vielen Denkern die Meinung gebildet, es gebe Urteile, die vor aller Erfahrung und ohne daß eine Bestätigung durch die Erfahrung abgewartet werden müsse, als unzweifelhaft sicher und wahr gelten. *Platon* gründet auf diese vermeintliche Tatsache den Beweis, daß die Seele des Menschen schon vor ihrem Eintritt in den Körper existiert haben müsse, denn sie besitze Kenntnisse, die sie nicht durch Erfahrung erworben haben könne. Diese Einsichten seien Erinnerungen aus der Zeit, wo die Seele noch unvermischt mit dem Körper ein unbeflecktes, reines, göttliches Dasein führte und deshalb richtige Einsichten in das Wesen der Dinge gewinnen konnte. In etwas weniger mystischer Form kehrt dieser Gedanke bei Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts wieder, wo man von angeborenen Ideen, ursprünglichen Einsichten spricht und der menschlichen Vernunft das Vermögen zuschreibt, aus eigener Kraft Wahrheiten zu finden. *Kant* untersucht in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ dieses Vermögen und sucht im ersten Teile dieses Werkes die Frage zu beantworten: „Wie ist reine Mathematik möglich?“ Er will also zeigen, durch welchen Urbesitz unseres Anschauungsvermögens es möglich ist, daß Urteile, die nicht empirische Elemente in sich enthalten, von uns gebildet werden, und warum diese nicht ganz der Erfahrung entstammenden Urteile doch für jede mögliche Erfahrung Geltung haben müssen.

Die biologische Betrachtung des Erkenntnisprozesses und besonders des Wahrheitsbegriffes lehrt uns aber, daß die Annahme eines solchen Urbesitzes, derartiger ursprünglicher Einsichten nicht nur überflüssig, sondern ganz unhaltbar ist. Überall, wo man von Evidenz, von Denknötwendigkeit eines Urteiles spricht, gründet sich diese Evidenz und Denknötwendigkeit auf frühere Erfahrungen. Der Menscheng Geist hat eben im Laufe seiner Entwicklung gelernt, die Erfahrungen ökonomisch zu ordnen. Er hat Mittel gefunden, um die Erfahrungen früherer Generationen zu verwerten und sie auf möglichst einfache Formeln zu bringen. Indem nun jede folgende Generation auf Grund des Erreichten weiter baut, braucht sie die bereits getane Arbeit nicht immer von Anfang an nochmals zu tun. Wir lehren unsere Kinder bereits in der Volksschule von den ererbten Denkmitteln Gebrauch machen und da geschieht es denn leicht, daß wir die Denkformen, an die wir von Kindheit an gewöhnt sind, für einen Urbesitz des Menscheng Geistes halten, während tatsächlich nichts anderes vorliegt als ein mühsam erarbeitetes Erbgut vergangener Geschlechter.

Wollte man den Prozeß des Erkennens, wie er sich heute im Bewußtsein des erwachsenen Menschen tatsächlich vollzieht, einer analytischen Beschreibung unterziehen, dann käme man allerdings bald auf Elementarvorgänge, von denen der einzelne nicht mehr nachzuweisen imstande wäre, daß sie aus seiner selbsterlebten Erfahrung stammen. Dadurch würde dann wieder der Schein eines a priori, eines Urbesitzes an Begriffen und Denkformen hervorgerufen werden. Eben deshalb aber genügt für die Erforschung psychologischer Tatsachen und Gesetze die analytisch beschreibende Methode nicht. Erst durch Hinzutreten der genetischen und biologischen Betrachtungsweise wird der wirkliche Tatbestand aufgedeckt.

Auf Grund einer solchen Betrachtungsweise können wir nun sagen: Es gibt keine Erkenntnis a priori. Aus dem Zusammenwirken von Organismus und Umgebung entwickeln sich die allen Menschen gemeinsamen Erkenntnisformen, als deren wichtigste und grundlegendste wir die fundamentale Apperzeption und die daraus entstehende Urteilsform zu betrachten haben. Aus dieser allgemeinen Grundform des menschlichen Erkennens entstehen dann auch einzelne Erkenntnisformen oder Kategorien, unter denen die der Substantialität und der Kausalität die wichtigsten sind. In *Kants* Kategorientafel spielen diese beiden tatsächlich die Hauptrolle. *Kant* betrachtet sie als Urbesitz, als Urfunktionen der Vernunft, während sie nach unserer Theorie sich leicht als Entwicklungsprodukte nachweisen lassen.

Der Begriff der Substanz, worunter wir das Beharrende, im Wechsel der Erscheinungen unveränderliche Wesen der Dinge verstehen, liegt vorgebildet bereits in der sinnlichen Wahrnehmung, wo Komplexe von Empfindungen vermöge der fundamentalen Apperzeption zu einheitlichen Dingen zusammengefaßt werden. In unserer Auffassung unterscheiden wir das Ding von seinen Eigenschaften und betrachten es als dasjenige, was im Wechsel seiner Zustände und Beziehungen beharrt und sich erhält. Durch die Urteilsfunktion wird im Subjekt ebenfalls ein Beharrendes geschaffen, das als Träger der von ihm ausgehenden Wirkungen betrachtet wird. Lernen wir dann noch an den Dingen Stoff und Form unterscheiden, so ist wieder der Stoff dasjenige, was im Wechsel von Gestaltung und Bewegung gleich bleibt und sich erhält. So bildet sich dann der Begriff eines Unveränderlichen, Beharrenden heraus, das allen Veränderungen zugrunde liegt und sich selbst immer gleich bleibt. Da jedes Subjekt den Substanzbegriff in sich schließt, so ist es begreiflich, daß dieser in

jeder Auffassung des Wirklichen wiederkehrt, und eben deshalb glaubte man darin eine angeborene Stammform des menschlichen Verstandes zu erblicken. In den philosophischen Systemen ebenso wie in den naturwissenschaftlichen Theorien finden wir den Substanzbegriff wirksam. In der Physik und Chemie betrachtete man lange und betrachtet vielfach noch jetzt die *Atome* als die letzten unveränderlichen Substanzen, als die beharrenden Träger aller Veränderungen. In der Biologie sieht man die Zellen oder Bestandteile derselben (Neurone, Plasome) als die letzten organischen Substanzen an. In den letzten Jahren hat man allerdings den Versuch gemacht, den Substanzbegriff aus der Naturbetrachtung zu eliminieren. Wir kommen weiter unten auf diese Versuche zurück, müssen aber jetzt schon sagen, daß diese Elimination von unserem Denkvermögen nie vollständig und dauernd durchgeführt werden kann.

Die Erkenntnisform der *Kausalität* ist einerseits in unseren Willenshandlungen, anderseits in jedem Urteilsakt unmittelbar gegeben. Wenn wir die Wahrnehmung des blühenden Baumes in das Urteil umformen: „Der Baum blüht“, so fassen wir den Baum als Kraftzentrum auf, der aus sich heraus das Blühen hervorbringt. In unseren eigenen Willenshandlungen erleben wir den Übergang vom Willensentschluß zur Muskelkontraktion in lückenloser Unmittelbarkeit. Bei den Ereignissen in unserer Umgebung nehmen wir oft nur einzelne Glieder der Reihe wahr. Wir ergänzen aber nach der Analogie unserer Willenshandlungen das Fehlende und fassen infolge der fundamentalen Apperzeption Reihen von Geschehnissen, die regelmäßig aufeinanderfolgen, so auf, als ob dieselbe Lückenlosigkeit der Übergänge in ihnen herrschte. Wir müssen jeden Vorgang, den wir wahrnehmen oder erschließen, als verursacht denken durch das, was ihm voranging, wir können die

kausale Verknüpfung aus unserem Denken nicht eliminieren. Indem wir urteilen, stellen wir Kraftzentren hin, die wirken, und die Verbindung von Subjekt und Prädikat bleibt das Vorbild für alle ursächliche Verknüpfung.

David Hume war der erste, der sich mit der Psychologie und Kritik des Kausalbegriffes befaßte. Er glaubte nachweisen zu können, daß in unserer unmittelbaren Erfahrung nur regelmäßige Aufeinanderfolge gegeben sei und daß die Idee der Verursachung von uns fälschlich in die Welt getragen werde. *Kant*, dem diese Kritik, wie er selbst sagt, „den dogmatischen Schlummer unterbrach“, glaubte dann in der Kausalität eine Stammform des Verstandes zu finden, die wir an den von außen kommenden Empfindungsstoff heranbringen müssen, damit Erfahrung möglich sei. Unsere Betrachtungsweise lehrt uns, daß die Kausalität sich aus der Urteilsfunktion mit Naturnotwendigkeit entwickelt und daß sie so wie diese ein Produkt der Wechselwirkung zwischen Organismus und Umgebung ist. Die Kausalität gehört also nicht ganz dem subjektiven Faktor der Erkenntnis an, der objektive Faktor ist an ihrem Zustandekommen mitbeteiligt, und so hat es einen ganz vernünftigen Sinn, von objektiven Ursachen zu sprechen. In neuerer Zeit kehrt man vielfach zu *Hume* zurück und behauptet mit ihm, wir könnten immer nur die Aufeinanderfolge der Ereignisse, nie aber ihre kausale Verknüpfung erfahren. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß sich bloße Aufeinanderfolge von kausaler Verknüpfung deutlich unterscheidet. Zwischen Ereignissen, die regelmäßig aufeinanderfolgen, besteht meist außer der zeitlichen Sukzession noch ein innerer Zusammenhang, der uns der Verbindung zu gleichen scheint, die wir in unseren Willenshandlungen zwischen dem Willensimpuls und der Muskelkontraktion täglich erleben. Wo wir diesen Zusammenhang vorfinden oder mit Grund vermuten, dort konstatieren

wir kausale Verknüpfung, wo er fehlt, dort kann nur von zeitlicher Aufeinanderfolge die Rede sein. Wenn einem großen Kriege das Erscheinen eines Kometen vorhergeht, so vermag unser durch Erfahrungen geleiteter Verstand den Kometen niemals als das Kraftzentrum zu betrachten, dessen Kraftäußerung der Krieg ist. Wir haben also nur Aufeinanderfolge vor uns. Wenn dagegen eine Dosis Chinin zur Folge hat, daß die Körpertemperatur des Kranken sich vermindert, so sind wir auf Grund der wiederholten Erfahrung berechtigt anzunehmen, daß durch die Verabreichung von Chinin ein physiologischer Prozeß eingeleitet wird, der in seinem Verlaufe eine Herabsetzung der Temperatur mit sich bringt.

Auch die Zahlbegriffe entwickeln sich aus der Urteilsfunktion. Gruppen gleicher Objekte regen zur Wiederholung desselben Benennungsurteiles an. Die paarweise angeordneten Glieder mögen dazu der erste Anlaß gewesen sein. „Hand, Hand“, „Auge, Auge“, „Bein, Bein“. Die Wiederholung wird gewiß ursprünglich von Gebärden begleitet und die Zahl der Wiederholungen durch die Objekte bestimmt. Wer beim Anblick einer Gruppe von drei Bäumen die Urteile fällt: „Baum, Baum, Baum“, dem wird eben bei der dritten Wiederholung Halt geboten. Zu einer weiter fortgesetzten Wiederholung fehlt der Anlaß, d. h. das zugehörige Objekt. Die letzte Wiederholung dürfte von einem Laute begleitet gewesen sein, aus dem sich allmählich das entsprechende Zahlwort entwickelte. Dieses wurde dann bei jeder Gruppe von Objekten gebraucht, die zu der gleichen Anzahl von Wiederholungen veranlaßte, und so entstanden die ersten Zahlbegriffe. Jede Zahl wird zu einem Inbegriff von Einheiten, der bei genauerer Betrachtung bestimmte Beziehungen zu diesen Einheiten und zu anderen Zahlen aufweist. Diese Beziehungen sind bei allen Gruppen von Objekten dieselben und müssen

daher für alle Objekte Gültigkeit haben. So war auch hier durch die zusammenfassende Tätigkeit des Denkens unter der Mitwirkung der Sprache ein überaus wichtiges Denkmittel gefunden, von hoher Allgemeinheit und von großem Wert für die ökonomische Ordnung der Erfahrung.

So entwickeln sich aus der Urteilsfunktion allmählich die Erkenntnisformen und die Denkmittel, mit denen wir operieren und die uns als geistiges Rüstzeug dienen. Immer aber bleibt die fundamentale Apperzeption wirksam und selbst die komplizierten Urteile vollziehen immer in derselben Weise die Gliederung und Objektivierung gegebener Inhalte. Indem wir die Eindrücke unserer Umgebung aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzen, machen wir diese Eindrücke zu unserem geistigen Eigentum. Dieses verwerten wir dann, indem wir die erkannten Naturkräfte in unsere Dienste zwingen und so unser Leben auch unter schwierigen Bedingungen zu erhalten und immer inhaltsreicher zu gestalten vermögen. Das Resultat der Wechselwirkung zwischen dem menschlichen Organismus und seiner Umgebung läßt sich nun in den Ausdruck zusammenfassen: Erkenntnis der Welt durch Gestaltung und Gestaltung der Welt durch Erkenntnis.

Die Wahrheit, die gewöhnlich als das Ziel aller Erkenntnis bezeichnet wird, ist, wie wir gesehen haben, eine bestimmte Beziehung zwischen dem Urteilsakt und dem durch denselben geformten und objektivierten Vorgang. Diese Beziehung besteht natürlich nur im Bewußtsein denkender Wesen und tritt am deutlichsten hervor, wenn wir Urteile, die uns überliefert sind, mit den dadurch bezeichneten Vorgängen vergleichen. Bei dieser Prüfung fremder Urteile kommen nun psychische Phänomene zum Vorschein, die für die Erkenntnisentwicklung von großer

Bedeutung sind. Wollen wir ein gehörtes oder gelesenes Urteil verstehen, so müssen wir den im gehörten oder gelesenen Urteil bereits geformten und gegliederten Vorstellungsinhalt wieder zur Einheit zusammenfassen. Während das selbständig erzeugte Urteil eine *A n a l y s e* ist, verlangt das überlieferte Urteil von uns eine *S y n t h e s e*. Bei diesem Akte des Zusammenfassens und Wiedervereinigens stellen sich nun oft Schwierigkeiten und Hemmungen ein. Gelingt es uns nicht, das gehörte Urteil zu einer einheitlichen Vorstellung zu vereinigen, so verstehen wir das Gehörte nicht. Wir suchen uns dann durch *F r a g e n* Aufklärung zu verschaffen.*) Allein es kommt auch häufig vor, daß es uns wohl gelingt, die im überlieferten Urteile gegliederte Vorstellung nachzuergänzen, daß wir aber finden, die im überlieferten Urteil vollzogene Deutung sei nicht richtig. In diesem Fall verstehen wir das Gehörte oder Gelesene sehr wohl, aber *w i r g l a u b e n* es nicht. Auf diese Weise entsteht das psychische Phänomen des Glaubens oder allgemeiner ausgedrückt des *F ü r w a h r h a l t e n s*.

In neuerer Zeit ist mehrfach die Ansicht ausgesprochen worden, daß in dem Akte des Fürwahrhaltens das Wesen der Urteilsfunktion selbst liege. Der englische Logiker *John St. Mill* hat gesagt: „Urteilen und ein Urteil für wahr halten ist ein und dasselbe“. Diese Meinung ist schon deshalb unhaltbar, weil der Gegenstand des Fürwahrhaltens ja nur ein Urteil sein kann, da z. B. eine Vorstellung an sich weder wahr noch falsch ist, also auch nicht für wahr gehalten werden kann. Richtig ist an dieser Ansicht nur das eine, daß in jedem Urteilsakt ein objektivierendes Element liegt. Dieses besteht darin, daß wir dem Kraftzentrum, als dessen Äußerung wir den beurteilten

*) Vgl. Urteilsfunktion, S. 169 ff.□

Vorgang auffassen, zugleich eine Art selbständiger Existenz zuschreiben, und zwar dieselbe Selbständigkeit, die wir für unser eigenes Ich in Anspruch nehmen. Diese objektivierende Funktion des Urteils ist aber nicht das Ganze des Urteilsaktes, sondern eine unmittelbare Folgeerscheinung der darin vollzogenen Deutung und Gliederung. Diese aber kann in bezug auf denselben Inhalt von verschiedenen Personen in verschiedener Weise vorgenommen werden. So kann ein Geräusch von einer Anzahl versammelter Hirten als das Geheul eines herannahenden Wolfes, von anderen als das Sausen des Windes gedeutet werden. Objektiviert ist der Vorgang in beiden Deutungen allein das Kraftzentrum und die Kraftäußerung ist sehr verschieden. Das, was für wahr gehalten wird, ist jedoch die Art der Deutung und Gliederung, und eben deshalb ist der Akt des Fürwahrhaltens mit dem Urteilsakt selbst nicht identisch. Er bedarf deshalb einer besonderen psychologischen Zergliederung.

Das Fürwahrhalten ist uns in den beiden Erlebnissen des Wissens und des Glaubens gegeben. Zwischen diesen beiden Erlebnissen besteht nicht etwa, wie häufig angenommen wird, ein Gegensatz, sondern nur ein gradueUer Unterschied. Das Wissen ist der höchste für uns erreichbare Grad des Fürwahrhaltens. Wir sprechen von einem Wissen dann, wenn mit dem Fällen eines Urteils zugleich das objektive und das intersubjektive Kriterium seiner Wahrheit gegeben ist (S. o. S. 125 f.), wenn das Eintreffen der Voraussagen sich durch Erfahrung bewährt hat und wenn die Zustimmung der Denkgenossen uns selbstverständlich erscheint. Wo dies jedoch nicht der Fall ist, wir aber doch geneigt sind, ein gegebenes Urteil für wahr zu halten, da sprechen wir von einer Überzeugung, von einem Glauben. Beim Wissen hat es keinen Sinn von Intensitätsabstufungen zu sprechen, weil das

Wissen eben der höchste Grad des Fürwahrhaltens ist, der keine weitere Steigerung zuläßt. Der Glaube jedoch und die Überzeugung, die sind uns in verschiedenen Stärkegraden gegeben. Wir können mit geringerer oder mit größerer Festigkeit glauben, mehr oder weniger überzeugt sein.

Fragt man nun nach der psychologischen Natur des Glaubens und der Überzeugung, so führt schon die Tatsache, daß beide intensiv abgestuft sind, auf die Vermutung, daß wir es hier nicht mit Denkprozessen, sondern mit Gefühlen zu tun haben. In dieser Auffassung bestärkt uns die Erwägung, daß der Gegensatz des Glaubens, der Zweifel, jedem von uns als Gefühlszustand bekannt ist.

Fragen wir nun nach den Entstehungsbedingungen dieser Gefühle, so wird die Antwort nicht schwer. Das Gefühl des Glaubens oder der Überzeugung entsteht, wenn die Übereinstimmung eines Urteiles mit unseren bisherigen Erfahrungen, mit unserer Weltanschauung uns deutlich zum Bewußtsein kommt. Wir versagen einem Urteil den Glauben, wenn dasselbe allen unseren bisherigen Erfahrungen widerspricht, wenn wir es nicht einzufügen vermögen in unser Weltbild, in unsere Weltanschauung. Die heftigsten Seelenkämpfe sind oft die Folgen solcher neuer Urteile, die uns entgegengebracht werden. So versagte man den Behauptungen des *Kopernikus* lange den Glauben, weil man gewohnt war, die Bibel auch in wissenschaftlichen Fragen als Autorität zu betrachten.*)

Im Laufe der Entwicklung muß es natürlich vorkommen, daß Urteile, die früher allgemein für wahr gehalten wurden, sich als unrichtig erweisen. Solche Urteile

*) Weitere Ausführungen: Urteilsfunktion, 198 ff.; Lehrbuch der Psychologie. 5. Aufl., S. 123 ff.

haben sich aber meist schon zu Begriffen verdichtet, mit denen man zu operieren gewohnt war. Wenn nun die Urteile nicht mehr wahr sind, so können auch die Begriffe nicht mehr als wirklich vorhandene Kraftzentren betrachtet werden. Wenn sich z. B. in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit die Heiden zum Christentume bekehrten, so verloren in ihren Augen die früher angebeteten Gottheiten ihre Realität. Die Chemiker des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts glaubten fest an die Realität des von ihnen angenommenen Phlogiston, eines Stoffes, der sich bei allen brennbaren Stoffen finden sollte. Als dann *Lavoisier* den Verbrennungsprozeß richtig erklärte, verlor der Begriff seine Geltung, das Phlogiston seine Realität. Es bildet sich demgemäß ein dem Wahrheitsbegriff analoges Denkmittel aus, das die Beziehung des Begriffes zur Wirklichkeit bezeichnet. Wir nennen dieses Denkmittel den **Existenzbegriff**. Auch dieser ist in neuerer Zeit mehrfach erörtert worden und hat zu manchen Kontroversen Anlaß gegeben. Wir fassen die Existenz als ein **Prädikat** auf, das die **Wirkungsfähigkeit** des **Subjektes** ausdrückt. Wenn wir sagen: Gott existiert, so heißt das soviel als: Gott ist nicht etwa das Geschöpf der menschlichen Phantasie, sondern er besteht unabhängig davon, ob wir an ihn glauben, er ist ein selbständiges Kraftzentrum, das wir aus seinen Wirkungen erkennen. Der Tyrann Dionysius in *Schillers* „Bürgschaft“ hat nicht geglaubt, daß so etwas wie aufopferungsfähige Freundestreue wirklich existiere. Nun erlebt er aber ein Ereignis, das er nicht umhin kann als Wirkung eben jener angezweifelten Treue zu deuten. Daher ruft er überzeugt aus: „Die Treue ist doch kein leerer Wahn.“ Im Deutschen ist der Zusammenhang von Existenz und Wirkungsfähigkeit schon in der Sprache angedeutet. Das, was existiert, heißt ja das **Wirkliche**.

Die aprioristische Erkenntnistheorie, die jetzt in Deutschland so viele Anhänger zählt, verschmäht es, nach dem Ursprung und der Entwicklung der Denkformen zu fragen. Sie will sich nur mit der objektiven Geltung der Erkenntnis befassen und sucht diese Geltung auf immanente Eigenschaften der Vernunft zu gründen, die ihre Fähigkeit, objektive und allgemeingültige Erkenntnisse zu gewinnen, in der mathematischen Naturwissenschaft bewährt haben. Trotz der großen Denkenergie, die in solchen Untersuchungen zutage tritt, bleiben alle diese Spekulationen deshalb unfruchtbar, weil die bewegende Kraft, durch die alles Erkennen in Tätigkeit gesetzt und vorwärts getrieben wird, dem Aprioriker verborgen bleiben muß, da er nicht nach ihr sucht. Dagegen vermag unsere, auf dem Entwicklungsgedanken ruhende, evolutionistische Betrachtungsweise nicht nur den Ursprung, das allmähliche Wachstum und das letzte Ziel aller Erkenntnis aufzuzeigen, sondern auch die Grundform unseres Denkens zu bestimmen und über das Wesen der Wahrheit sowie über die Bedingungen der objektiven Geltung unserer Urteile Aufschluß zu geben. Allerdings weist unsere Untersuchung noch eine große Lücke auf. Wir konnten auf dem Wege der individual-psychologischen Untersuchung, in der fundamentalen Apperzeption die vermenschlichende Funktion des Urteilsaktes erschließen und dabei zeigen, wie unser Fühlen und Wollen dem Erkennen die Form und Richtung gibt. Wir konnten zeigen, daß die in unserer zentralisierten psycho-physischen Organisation begründete Gliederung und Objektivierung der von außen kommenden Eindrücke sich in der sprachlichen Formulierung des Urteilsatzes niederschlägt und wie daraus die Begriffe und die Kategorien notwendiger Weise hervorgehn müssen. Wir haben die Welt dem einzelnen Menschen gegenübergestellt und gezeigt, wie sich aus ihrer

Wechselbeziehung die Form und die Formen unseres Erkennens entwickeln. Was aber dabei so gut wie ganz unberücksichtigt blieb, das war die seelische Wechselwirkung der Menschen untereinander, d. h. der soziale Faktor in der Entfaltung menschlicher Erkenntnis. Wir haben die Existenz dieses Faktors zwar einmal (S. 120) angedeutet, denselben aber in unsere Untersuchung nicht einbezogen. Diese Lücke ganz auszufüllen ist nun allerdings zur Zeit noch unmöglich. Man hat eben erst begonnen, auf dieses wichtige Moment die Aufmerksamkeit zu lenken und der Verfasser dieses Buches ist selbst mit einer diesbezüglichen Untersuchung beschäftigt. Über die Wege und Ziele einer solchen „Soziologie des Erkennens“ habe ich mich in einem Aufsätze ausgesprochen, der bei den französischen Soziologen Beachtung gefunden hat.*) Obwohl nun die Untersuchung noch nicht ganz abgeschlossen ist, so mögen doch die wichtigsten Gesichtspunkte derselben hier Platz finden.

Der primitive Mensch faßt, wie bereits erwähnt wurde, die gewöhnlichen und die außergewöhnlichen Vorgänge als Willensäußerungen von Geistern und Dämonen auf. Daß solche Deutungen entstehen, erklärt sich leicht aus unserer Lehre von der fundamentalen Apperzeption. Daß sie aber sich im Bewußtsein dauernd befestigen und für das Denken und Handeln oft Jahrtausende lang maßgebend bleiben, das ist die Wirkung des Zusammenlebens und der gegenseitigen Beeinflussung und Bestärkung. Der Glaube an Geister und Dämonen, an das Weiterleben der Seelen Verstorbener, Opfer und Gebete, die solchen von der Phantasie geschaffenen Wesen dargebracht werden, die zahlreichen Kultgebräuche und das so außerordentlich verbreitete Zauberwesen, das alles erklärt sich nur daraus, daß die bei

*) Vgl. Jerusalem „Die Soziologie des Erkennens“ („Die Zukunft“ XVII, 33, 15. Mai 1909) und dazu Emil Dürckheim in „Année sociologique“ Bd. 11. S. 42 ff. (1910).

einzelnen Menschen infolge der fundamentalen Apperzeption entstandenen Deutungen sich durch gegenseitige Mitteilung derart verstärken und befestigen, daß sie zum Gemeingut der betreffenden Menschengruppe werden. Wir nennen die so entstandenen geistigen Gebilde soziale Verdichtungen. Diese pflanzen sich durch Tradition von Geschlecht zu Geschlecht fort und bekommen dadurch immer mehr den überindividuellen, überpersönlichen Charakter, der allem Sozialen anhaftet. Der Einzelne wird in diese Tradition hineingeboren und sein Denken ist weit weniger durch seine eigenen Erfahrungen als durch die sozialen Verdichtungen bestimmt, die ihm von seiner frühesten Jugend entgentreten und sein Denken und Handeln mächtig beeinflussen. Alle religiösen Vorstellungen, alle moralischen und rechtlichen Anschauungen, alle gesellschaftlichen Sitten beruhen auf sozialen Verdichtungen, die dem Einzelnen autoritativ gegenübertreten.

Aber auch die Erfassung des tatsächlich Gegebenen, die Deutung der Vorgänge in der alltäglichen Umgebung, die Vorstellung von den Tieren, Pflanzen und von den leblosen Dingen der Umwelt wird von sozialen Verdichtungen wesentlich beeinflußt. Der primitive Mensch vermag noch keineswegs rein theoretisch zu denken, d. h. rein objektiv Tatsachen zu konstatieren (vgl. oben S. 17). Für ihn sind vielmehr die Dinge seiner Umgebung nur Anlässe zu Angriffs- und Abwehrbewegungen. Was keine solche Reaktion hervorruft, ist auf dieser Stufe für das Bewußtsein gar nicht vorhanden. Wenn wir diese Tatsache vom Standpunkt unseres voll entfalteten Bewußtseins klar formulieren wollen, so können wir sagen: Dem primitiven Menschen kommen nur die biologisch bedeutsamen Merkmale der Dinge zum Bewußtsein. Das heißt: Im Urzustand bemerkt der Mensch nur, was unmittelbar mit seiner Lebenserhaltung zusammenhängt. Es ist nicht

etwa so, daß er von den anderen Merkmalen der Dinge abstrahiert, nein: er weiß von diesen anderen Merkmalen gar nichts. Den Inbegriff der biologisch bedeutsamen Merkmale eines Dinges haben wir oben (S. 118) als die typische Vorstellung dieses Dinges bezeichnet. Diese Vorstellung ist anschaulich und hat zugleich repräsentativen Charakter. Alle Dinge nämlich, die diese Merkmale haben, veranlassen mich zu denselben Reaktionen und „worauf in gleicher Weise reagiert wird, das fällt unter einen Begriff“ (Ernst Mach, Wärmelehre, S. 416). Die so entstandene typische Vorstellung, die Vorläuferin des logischen Begriffes enthält nun auch ein wichtiges soziales Moment. Der Mensch hat zweifellos als Herdentier begonnen, und so lange er ganz Herdentier bleibt, reagieren die einzelnen Menschen auf die Vorgänge der Umgebung in blinder instinktiver Nachahmung so, wie sie die anderen reagieren sehen. Aus diesen Reaktionen bilden sich aber in den Einzelnen die typischen Vorstellungen der gewöhnlich vorkommenden Dinge. Die typische Vorstellung hat also gar nichts individuell Bestimmtes und individuell Gefärbtes. Sie stellt vielmehr mit ihren fest eingeübten Reaktionstendenzen die Höhe der Anpassung an die Durchschnittsumgebung dar, zu der es die betreffende Menschen-Gruppe bis jetzt gebracht hat. Die typische Vorstellung ist also ebenfalls eine soziale Verdichtung. Das Allgemeine, das sie enthält, ist ein biologisch Allgemeines, das durch soziale Verdichtung gefestigt ist.

Einen wichtigen Schritt in der Weiterentwicklung des begrifflichen Denkens bringt die Entstehung der Sprache. Dadurch, daß gleiche oder ähnliche Dinge mit demselben Namen bezeichnet werden, erhält das Gemeinsame dieser Dinge gleichsam einen Körper und einen Kristallisationspunkt. Es wird dadurch möglich, die Erfahrungen, die man an den Dingen macht, im Wort gleichsam aufzuspeichern

und zur Verwertung bereit zu halten. Der so entstandene Wortbegriff ist etwas ökonomisch allgemeines, das wiederum einen sehr bedeutsamen sozialen Faktor enthält. Alle Sprachgenossen verstehen das Wort und gebrauchen es in ähnlicher Weise. Die im Wortbegriff verdichteten Erfahrungen sind also ein Gemeingut der Sprachgenossen, und jeder Einzelne hat Anteil daran. Auch der Wortbegriff ist eine soziale Verdichtung und das gibt ihm seine Festigkeit und Wirksamkeit. Wenn sich der Inhalt des Wortbegriffes je nach den neuen Erfahrungen auch stetig ändert, so vollzieht sich diese Änderung doch langsam, und man kann für einen gewissen Zeitraum, in dem die sozialen Zustände keine große Umwälzung erfahren, von einer relativen Stabilität der Wortbedeutungen sprechen.

Die typische Vorstellung und der Wortbegriff sind beide soziale Verdichtungen. Sie bezeichnen den Grad der Anpassung und die Gesamterfahrungen einer Menschenherde. Der Einzelne ist auf dieser Entwicklungsstufe in seinem Denken ebenso sozial gebunden wie in seinem Wollen und Handeln. Wahr ist für jeden das, was alle glauben, worin alle übereinstimmen. Dies gilt für die empirische Beurteilung der Umwelt ebenso wie für religiöse und magische Vorstellungen. Der primitive Mensch ist z. B. eben so fest davon überzeugt, daß jeder Todesfall durch irgend einen Dämon oder Zauberer hervorgerufen werde, wie etwa davon, daß der Dattelbaum Datteln trägt. Vielleicht würde er eine Veränderung in der empirischen Welt sogar noch eher für möglich halten als in der religiösen und magischen. Jedenfalls vermögen die handgreiflichsten Sinneswahrnehmungen den Glauben der Primitiven an die Zauberkraft der Magier und Medizinmänner nicht zu erschüttern. So stark wirken die sozialen Verdichtungen, unter deren Bann nicht nur die Primitiven, sondern auch weit fortgeschrittene Menschengruppen in viel höherem Grade stehen, als ihnen selbst bewußt ist.

Die unbedingte Herrschaft der sozialen Verdichtungen wird erst dadurch gebrochen, daß sich im Laufe der Kultur-entwicklung die urzeitliche Menschenherde in Klassen, Stände und Berufszweige gliedert. Das Zusammenwohnen in Dörfern und dann in Städten schafft kompliziertere Lebensbedingungen, die eine weitgehende Teilung der Arbeit nötig machen. Dadurch kommt es zu einer starken Differenzierung der Interessen, und diese ruft eine entsprechende Differenzierung der Charaktere hervor. Der Einzelne muß jetzt in Wettbewerb treten mit seinen Berufsgenossen und sucht sich auch in dem immer komplizierter werdenden Gemeinwesen zu behaupten. Der so entstandene Kampf löst ganz neue seelische Kräfte aus. Die Dinge werden jetzt von neuen Gesichtspunkten aus betrachtet, es zeigt sich, daß die als soziale Verdichtungen überlieferten Meinungen der erneuten Prüfung nicht Stand halten und so verliert die Tradition allmählich ihre bindende Kraft. Der Herdenmensch entfaltet sich zu einer selbständigen, eigenartigen und eigenberechtigten Persönlichkeit. Der Einzelne macht sich unabhängiger von der überlieferten Sitte, von dem überlieferten Glauben. Er wird selbständig in seiner Zielsetzung, in seinem Wollen und damit auch in seinem Denken.

Hand in Hand mit dieser Entwicklung des Menschen aus der sozialen Gebundenheit zur individuellen Selbstständigkeit geht die oben (S. 122 ff) geschilderte Wandlung des Wahrheitsbegriffes vor sich und wird erst jetzt in ihrer ganzen Bedeutsamkeit verständlich. So lange das Denken nur mit sozialen Verdichtungen und mit typischen Vorstellungen arbeitet, so lange hat nur das für die Lebenserhaltung unmittelbar Wichtige Interesse und Bedeutung. Ebenso umgekehrt. So lange nur das biologisch Bedeutsame die Aufmerksamkeit an sich zieht, so lange kommt man mit sozialen Verdichtungen und typischen

Vorstellungen aus, weil es eben nur auf die zweckmäßige Reaktion ankommt. Sowie sich aber die Menschenherde in selbständige Persönlichkeiten differenziert und gliedert, dann differenziert und gliedert sich damit zugleich die Umwelt. Auf dem engeren Gebiet, das sich jetzt der Einzelne zur Bearbeitung wählt, gewinnen aber auch die einzelnen Dinge — ganz abgesehen von ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gattung — ein großes Interesse und damit eine neue Bedeutung. Für den selbständig gewordenen Menschen, der sich selbst als Einzelwesen fühlt, hat auch das einzelne Ding, die einzelne Tatsache ihre Eigenberechtigung. Zu dieser Erkenntnis des Individuellen, zu liebevoller und genauer Beobachtung der einzelnen Dinge und Tatsachen wurde aber der Mensch erst fähig, nachdem er sich selbst zu einer eigenartigen ihres Wertes sich bewußten Persönlichkeit hinaufdifferenziert hatte. Das rein theoretische Denken, die objektive Beobachtung, das Konstatieren von Tatsachen wird also erst möglich, seitdem sich der Mensch von der Herrschaft der sozialen Verdichtungen befreit und mit eigenen Augen zu sehen gelernt hat. Während die Religion aus der Menschen-Gruppe hervorging und auch in ihrer Weiterentwicklung immer der gegenseitigen Bestärkung der Glaubensgenossen bedarf, ist die Wissenschaft eine Schöpfung des selbständig gewordenen, zur eigenkräftigen Persönlichkeit erstarkten Menschen. Diesen Zusammenhang zwischen der sozialen und der intellektuellen Entwicklung der Menschheit, zwischen Erkenntnis und Gesellschaft ist bis jetzt nicht erkannt worden und bedarf auch noch einer genauen Untersuchung, die wir der Zukunft vorbehalten müssen. Schon jetzt aber können wir sagen, daß die der wissenschaftlichen Entwicklung so förderliche Individualisierung keineswegs zur Isolierung der einzelnen Menschen führen kann und darf. Der Gang der

Geschichte lehrt uns vielmehr, daß durch die fortgesetzte Arbeitsteilung der Einzelne immer einseitiger und eben dadurch immer abhängiger wird von der sozialen Organisation, der er angehört. Die Gesellschaft fordert das innerlich reicher gewordene Individuum zurück und zwingt es gebieterisch in ihre Dienste. Das sehen wir auch auf dem Gebiet der Erkenntnis-Entwicklung. Der selbständig gewordene Mensch will sich zunächst von den sozialen Verdichtungen befreien. Er will nicht die überlieferten Meinungen über die Dinge, sondern die Dinge selbst kennen lernen und gibt so dem Denker die Richtung auf das Tatsächliche, das Objektive. Wahr ist für das frei gewordene Individuum nicht mehr, was alle glauben, sondern das, was durch genaue Beobachtung und Messung ermittelt ist. An die Stelle des intersubjektiven Kriteriums der Wahrheit, das in der Übereinstimmung der Denkgenossen bestand, tritt jetzt das objektive Kriterium, das durch das Eintreffen der Voraussagen erzeugt wird. Denn auch die rein theoretische Wahrheit ist nicht ganz zeitlos, sondern bleibt in gewissem Sinne der Zukunft zugekehrt und wird zur Richtungslinie für unser Handeln. Wir untersuchen die Dinge und Vorgänge der Umgebung mit unseren Sinnen und mit künstlichen Instrumenten, wir zergliedern die Erfahrung durch unser Denken, damit wir genau erfahren, was wir von den Dingen zu erwarten haben. Indem wir dabei auf die Regelmäßigkeiten des Geschehens achten, erfahren wir immer genauer, daß nicht alles aus allem werden kann, daß wir an der Hand der Erfahrung unsere Erwartung einschränken müssen, und in dieser Einschränkung der Erwartung besteht das wahre Wesen und die wahre Bedeutung der Naturgesetze, was *Ernst Mach* zuerst gesehen hat. („Erkenntnis und Irrtum. 2. Aufl., S. 449.) Der innige Zusammenhang, der auch zwischen der rein theoretischen Wahrheit und dem

menschlichen Handeln besteht, bewirkt nun, daß das innerlich frei und reich gewordene Individuum seine Zugehörigkeit zum sozialen Ganzen nicht nur nicht aufgeben kann, sondern sich dieser Zugehörigkeit immer stärker bewußt werden muß. Der einzelne Forscher mag eine neue Wahrheit ganz allein und unabhängig gefunden haben, er mag ihre objektive Gültigkeit durch das Eintreffen der Voraussagen unwiderleglich beweisen können. Zur wirksamen Macht kann die Wahrheit doch nur dadurch werden, daß sie zunächst von den Fachgenossen, dann von den maßgebenden Faktoren der Gesellschaft anerkannt wird, welche es dann ermöglichen, daß die praktischen Konsequenzen der Entdeckung gezogen und zum Wohle der Menschheit verwertet werden. Wir können also sagen: Auch die von einzelnen Forschern gefundenen, rein objektiven Wahrheiten müssen zu sozialen Verdichtungen werden, wenn sie Festigkeit und Wirksamkeit erhalten sollen.

Innerhalb dieser Entwicklungsphasen spielen sich noch sehr komplizierte Wechselbeziehungen zwischen dem sozialen und individuellen Faktor der Erkenntnis ab, deren Erschließung einer künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben muß. Es wird sich da unter anderen auch darum handeln, in den großen philosophischen Systemen die sozialen Verdichtungen zu erkennen, mit denen die Schöpfer dieser Systeme oft unbewußt arbeiten und zugleich die persönliche Art des inneren Schauens zu erfassen, die jedem großen Philosophen eigen ist. Erst durch eine solche soziologische Untersuchung des Erkenntnisprozesses wird das Verhältnis des sogenannten gesunden Menschenverstandes zur Wissenschaft, zur Philosophie, zur Religion und zum praktischen Leben klar gelegt werden können. Heute aber kann man schon so viel sagen: Die Form aller menschlichen Erkenntnis ist durch die fun-

damentale Apperzeption ein für allemal festgelegt und erkannt. Der Inhalt des Wissens aber und die verschiedenen Bedingungen und Grade des Glaubens an die gefällteten Urteile, alles das ist durch die soziale Entwicklung bedingt und kann nur durch soziologische Untersuchung aufgeheilt werden.

Unsere eben dargelegte biologische und genetische Erkenntnistheorie ruht, wie bereits bemerkt wurde, auf der Grundlage des kritischen Realismus. Wenn auch die Form alles Erkennens aus unserer psycho-physischen Organisation stammt und nach psychologischen Gesetzen bestimmt ist, so ist doch der geformte und objektivierte Inhalt gegeben und besteht unabhängig von uns. Ferner sind wir selbst eingebettet in das Universum und was in uns vorgeht ist ebenfalls nichts anderes als ein Teil des kosmischen Geschehens. Der aprioristische Idealismus will das Wesen der Welt aus dem eigenen Ich begreifen und sucht Weltenkenntnis zu gewinnen durch Selbsterkenntnis. Der evolutionistische Realismus, den wir vertreten, schlägt den umgekehrten Weg ein und erstrebt Selbsterkenntnis durch Welterkenntnis. Der aprioristische Idealismus enthält, wie bereits gesagt wurde, eine latente Metaphysik, mit der er operiert, ohne sich darüber klar und deutlich Rechenschaft zu geben. Der empirische Realismus sieht hingegen ganz genau, daß die Erfahrung und ihre wissenschaftliche Bearbeitung ihn niemals bis zur Erkenntnis des Ganzen und bis zur Einsicht in das Wesen der Dinge führen kann. Da aber das Bedürfnis, das Universum zu verstehen, zu stark ist, als daß es sich ganz unterdrücken ließe, so sehen wir uns genötigt, auf Grund der bewährten Erkenntnismethoden über die Erfahrung hinauszugehen und Hypothesen über die Natur des Weltalls und des Menscheingeistes auf-

zustellen, die geeignet sind, die Erfahrung zu erklären und zu begründen, unserem Erkennen einen Abschluß zu geben und in einer so gewonnenen einheitlichen Weltanschauung Richtlinien für unser Handeln zu gewinnen. Der kritische Realismus, der die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis bejaht, enthält also schon in sich die weitere Frage nach dem Wesen der Wirklichkeit. Mit diesem Problem aber beschäftigt sich der Teil der Philosophie, den wir oben als *Metaphysik* oder *Ontologie* bezeichnet haben.

Literatur.

- A. Riehl*, Der philosophische Kritizismus. 2 Bände. 1876—1887, I. Bd. in 2. Aufl. 1908.
- W. Wundt*, Logik. I. Band. 3. Aufl. 1906.
- W. Wundt*, System der Philosophie. 3. Aufl. 1906.
- H. Spencer*, First Principles, 1862, 6. Aufl. 1899; autorisierte deutsche Ausgabe von *Vetter* 1875, 2. Aufl. unter dem Titel „Grundsätze der synthetischen Auffassung der Dinge“ neu übersetzt von *J. V. Carus*. 1901.
- E. Schuppe*, Erkenntnistheoretische Logik. 1878. (Idealistisch.)
- A. v. Leclair*, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft. 1879. (Idealistisch.)
- E. Laas*, Idealismus und Positivismus. 3 Bände. 1879—1882. (Besonders wichtig der III. Band.)
- J. Volkelt*, Erfahrung und Denken. 1886. (Bekämpfung des Idealismus.)
- — Die Quellen der menschlichen Gewißheit. 1906. (Wirksame Verteidigung des Realismus).
- W. Jerusalem*, Die Urteilsfunktion. Wien 1895.
- — Der kritische Idealismus und die reine Logik. 1905.
- O. Liebmann*, Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. 1900.
- H. Cohen*, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. 1885.
- — System der Philosophie. I. Band: Logik. 1902.
- L. Busse*, Philosophie und Erkenntnistheorie. 1. Teil: Metaphysik und Erkenntniskritik. 1894. (Realistisch.)
- H. Münsterberg*, Grundzüge der Psychologie. I. Band. 1900. (Versuch einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Psychologie.)

- Ed. v. Hartmann*, Kategorienlehre. 1896.
- P. Natorp*, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888.
- H. Kleinpeter*, Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. 1905.
- G. Heymans*, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2. Aufl. 1905.
- E. Mach*, Erkenntnis und Irrtum. 2. Aufl. 1906.
- J. Kl. Kreibitz*, Die intellektuellen Funktionen. 1908. (Deskriptiv und biologisch.)
- Rud. Eisler*, Einführung in die Erkenntnistheorie. 1907. (Vortreffliche Orientierung über die bestehenden Richtungen und Begründung einer voluntaristischen Erkenntnistheorie).
- — Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens. 1908.
- Heinrich Gomperz*, Weltanschauungslehre. II. Bd. 1908.
- Henri Bergson*, Essai sur les données immédiates de la conscience. 6. Aufl. 1908. (Tiefgehende Analyse.) Deutsch unter dem Titel Zeit und Freiheit. 1911.
- Abel Rey*, La philosophie moderne. Paris 1908. (Enthält eine gründliche Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft.)
- Julius Schultz*, Psychologie der Axiome. 1899. } evolutionistisch,
 — — Die drei Welten der Erkenntnistheorie. 1907. } sehr beachtenswert.
- E. Dürr*, Erkenntnistheorie. 1910.
- J. Cohn*, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. 1908.
- J. Geyser*, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. 1909.
- P. Schwarzkopf*, Das Wesen der Erkenntnis. 1909.
- H. Vaihinger*, Die Philotophie des Als:Ob 1911 (enthält eine Theorie der wissenschaftlichen Fiktionen auf Grund einer biologischen Erkenntnislehre; sehr bedeutend).

Literatur über den Pragmatismus.

- William James*, Der Pragmatismus, ein neuer Name für alte Denkmethode, übersetzt von *Wilh. Jerusalem*. 1908.
- F. C. S. Schiller*, Humanism. 1903.
- — Studies in Humanism. 1907.
- — Axioms as postulates, enth. in dem Sammelwerk Personal Idealism, herausg. v. *Sturt*. 1902.
- — Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie. Deutsch von *Rud. Eisler*. 1911. Auswahl aus den genannten Werken.

- John Dewey*, Studies in logical theory. 1903.
- Günther Jacoby*, Der Pragmatismus. 1909.
- J. M. Eachran*, Der Pragmatismus. Eine neue Richtung in der Philosophie. 1910.
- Ludwig Stein*, Der Pragmatismus im Archiv für systematische Philosophie. 1908.
- W. Jerusalem*, Der Pragmatismus in Deutsche Literaturzeitung. 1908, Nr. 4.
- Henri Bergson*, Matière et memoire. 5. Aufl. 1908. Deutsch mit Einleitung von *Windelband*. 1908.
- — Evolution créatrice. 4. Aufl. 1906.
- — Introduction à la metaphysique Revue de Met. et de Mor. 1903. Deutsch u. d. T. Einleitung in die Metaphysik. 1910.
- — L'intuition phylosophique im Bereich des IV. internationalen Kongresses für Philosophie in Bologna. (A. M., I, 174, besonders wichtig für die Intuition von Verständnis).
- D. L. Murray*. Pragmatism with a preface of T. C. S. Schiller. London 1912.
-

Vierter Abschnitt.

Metaphysik oder Ontologie.

§ 28. Probleme und Richtungen der Metaphysik.

Die Metaphysik ist der älteste und zugleich der zentralste Teil der Philosophie. Die Frage nach dem Wesen der Welt hat sich den indischen und griechischen Denkern aufgedrängt, bevor ihnen das menschliche Erkennen zum Problem geworden war. Das Denken ist eben zuerst nach außen gerichtet und gelangt erst viel später dazu, sich auf sich selbst zu besinnen und in die Tiefen des Seelenlebens hinabzusteigen. Aber selbst dann, wenn wir längst gelernt haben nach der Möglichkeit und nach den Grenzen des Erkennens zu fragen, wenn wir über die sittlichen Aufgaben des Menschen Untersuchungen anstellen und uns redlich bemühen, auf dem Boden der Erfahrung zu bleiben, immer zeigt es sich, daß alle Erkenntnistheorie und alle Ethik entweder auf unausgesprochenen metaphysischen Voraussetzungen beruht oder einer Ergänzung und Abschließung durch metaphysische Hypothesen bedarf. Die Metaphysik ist tatsächlich der Mittelpunkt, von dem alle Philosophie ausgeht und zu dem sie wieder zurückkehrt. Die Anhänger *Kants* glaubten eine Zeitlang, daß durch die „Kritik der reinen Vernunft“ jede Metaphysik für alle Zeiten unmöglich gemacht worden sei. Allein *Kant* selbst gründete seine Sittenlehre auf metaphysische Behauptungen und seine Nachfolger, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Herbart*

und *Schopenhauer* haben die im erkenntniskritischen Idealismus verborgenen ontologischen Voraussetzungen zu tief durchdachten und groß angelegten metaphysischen Systemen ausgebaut. Auch der von *August Comte* begründete Positivismus, der in erneuerter und vertiefter Form von hervorragenden Denkern der Gegenwart vertreten wird, lehnt prinzipiell jede Metaphysik ab. Wir werden aber weiter unten sehen, daß auch diese Denkrichtung nicht bloß Methode ist, sondern zu einer Weltanschauung sich ausgestaltet, die in gewissem Sinne ebenfalls über die Erfahrung hinausgeht.

Das metaphysische Bedürfnis macht sich nun gerade in der neuesten Zeit, die von materiellen und wirtschaftlichen Interessen ganz in Anspruch genommen zu sein scheint, in dem stark verbreiteten Streben nach Erneuerung und Vertiefung des religiösen Lebens geltend. Der Glaube an eine höhere geistige Macht, die über uns thronet und doch zugleich in uns wirksam ist, gehört keineswegs der Geschichte an, sondern wird gerade in den Kreisen der höher Gebildeten wieder lebendig. Ebenso weisen die künstlerischen Richtungen unserer Tage eine entschiedene Abkehr von der naturalistischen Nachahmung der Wirklichkeit auf und suchen wieder auf das tiefere geistige Leben in uns zu wirken. Die Erörterung metaphysischer Probleme hat es also heute nicht bloß mit der Darstellung vergangener Denkrichtungen zu tun. Die Metaphysik ist nicht tot, sondern bildet einen wichtigen Teil unseres wirklichen Lebens.

Man hat in den letzten Jahrzehnten viel von einer populären oder unbewußten Metaphysik gesprochen. Der erkenntniskritische Idealismus erklärt z. B. den Glauben an die Realität der Außenwelt, der die Grundlage des naiven, nicht philosophierenden Denkens bildet, bereits für eine unerlaubte Überschreitung der Erfahrung, für

eine latente Metaphysik. Dies ist jedoch ein Mißbrauch des Wortes und zugleich eine sachliche Irreführung. Der naive Realismus, den wir oben (S. 69) als die Auffassung des nicht philosophierenden Verstandes kennen gelernt haben, ist ebensowenig Metaphysik wie er Erkenntniskritik ist. Dieser Standpunkt liegt diesseits der Metaphysik und Kritik. Wir glauben alle an die von uns unabhängige Realität der von uns wahrgenommenen Dinge und sind überzeugt, daß wir damit keinen Schritt über die Erfahrung hinausgetan haben. Im Gegenteil. Gerade diese Überzeugung scheint uns das charakteristische Merkmal des Erfahrungsmäßigen zu sein und wir richten eben deshalb unser praktisches Handeln darnach ein. Einen naiven Realisten als Metaphysiker zu bezeichnen wäre ebenso sinnlos, wie wenn wir uns selbst Orientreisende nennen wollten, weil wir die tägliche Drehung der Erde von Westen nach Osten mitmachen.

Aber auch die personifizierenden Vorstellungen von den Naturgewalten und der Seelenglaube der primitiven Völker sind noch nicht Metaphysik, sondern nur eine Vorstufe dazu. Der Mensch steht auf dieser Kulturstufe noch ganz im Banne der oben (S. 139 ff.) geschilderten sozialen Verdichtungen. Er nimmt den Glauben an die vielen Dämonen und Geister von frühester Jugend an in sich auf, wird darin von den Stammesgenossen immer bestärkt und so verschmelzen diese Wesen mit seinen sinnlichen Wahrnehmungen und bilden für ihn einen integrierenden Bestandteil seiner vermeintlichen Erfahrung. Er glaubt an die Geister und ihre Macht mindestens ebenso fest, wie an das, was er sieht und mit Händen greift.

Die eigentlich philosophische Metaphysik beginnt erst dort, wo der Mensch sich in gewissem Grade bereits unabhängig gemacht hat von der Tradition, wo seine eigene selbständig gewordene Vernunft ein wider-

spruchsloses Weltbild verlangt. Die Philosophie ist eben, wie wir oben sagten, ihrem Wesen nach individualistisch, weil sie die freigewordene Persönlichkeit zur Voraussetzung hat. Diese sucht nun zunächst in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen ein einheitliches Band zu entdecken. Der Mensch will mit Faust wissen, was die Welt im Innersten zusammenhält, will schauen alle Wirkenskraft und Samen. Das ursprüngliche Problem der Metaphysik besteht also darin, daß man hinter der Vielheit der Erscheinung die Einheit des Wesens zu finden sucht. Alle Metaphysik ist somit von Anfang an monistisch gerichtet. Wir verstehen unter Monismus jeden Versuch das Universum aus einem einheitlichen Prinzip zu erklären und werden gleich sehen, daß diese Denkrichtung in sehr verschiedenen Formen zum Ausdruck gelangt.

In den Anfängen der metaphysischen Spekulation ist das Denken noch vorwiegend nach außen gerichtet. Was man zu erklären und einheitlich zu begreifen sucht, das ist die sicht- und greifbare Welt, die uns umgibt, das Himmelsgewölbe, das sich scheinbar um die Erde dreht und diese Erde selbst, die als der Mittelpunkt des Weltalls gilt, mit den Pflanzen, Tieren und Menschen, die auf ihr wohnen. Das metaphysische Einheitsbedürfnis führte nun auf dieser Stufe zunächst dazu, daß die ältesten griechischen Denker, die beobachtet hatten, daß derselbe Stoff in verschiedenen Formen zutage trete (Wasser als Dunst in der Luft, als Feuchtigkeitsgehalt in festen Körpern, Feuer als Licht und als Wärme) nach einem Urstoffe suchten, aus dem alle Dinge entstehen konnten. *Thales* stellte das Wasser, *Anaximenes* die Luft, *Heraklit* das Feuer als Urstoff auf. Dieser Gedanke wurde im Laufe der Geistesentwicklung verfeinert, mit den Ergebnissen

der Physik in Zusammenhang gebracht und bildete sich zu der Lehre aus, daß allem Sein und Geschehen in der Welt der Stoff oder die Materie zugrunde liege. Diese Form des ontologischen Monismus nennt man **M a t e r i a l i s m u s**, eine Weltanschauung, deren Entwicklung und Bedeutung uns weiter unten eingehend beschäftigen wird.

Je komplizierter sich aber im Laufe der Zeit das soziale Leben gestaltete, desto größere Bedeutung gewannen die geistigen Vorgänge im Menschen. Die Denker sahen sich genötigt, den Blick immer mehr nach innen zu richten und sich mit der Menschenseele und ihrem Reichtum zu befassen. Reiche Schätze wurden da entdeckt und so wurde der Geist immer höher gewertet. Nicht was dem Menschen von außen entgegentritt, sondern was er infolge seiner Geistestätigkeit daraus macht, entscheidet über sein Schicksal. Unterstützt durch geläuterte religiöse Vorstellungen wird das spekulative Denken veranlaßt, die im eigenen Innern erlebten geistigen Vorgänge in den Weltbildungs-Prozeß hineinzudeuten. Der tote, formlose und träge Stoff wird nicht mehr als die letzte Wirklichkeit anerkannt. *Plato* und *Plotin* gehen sogar so weit, die **M a t e r i e** geradezu als das **N i c h t - S e i e n d e** zu bezeichnen. Jedenfalls gehören geistige Vorgänge zum Wesen der Welt. *Empedokles* läßt als erster Liebe und Haß, also seelische Vorgänge bei der Weltbildung mitwirken und sein Zeitgenosse *Anaxagoras* führte in den Weltprozeß den ordnenden Geist ein, der das Chaos zum Kosmos gestaltet. Die Ideenlehre *Platons*, der Gottesbegriff des *Aristoteles*, die Religionsphilosophie *Plotins*, die jüdische und die christliche Lehre von Gott als reinem Geist, bringen das spekulative Denken immer mehr dazu, das geistige Sein nicht nur für wertvoller, sondern auch für wesenhafter und wirklicher zu halten als die Materie. Einen entscheidenden Schritt in dieser Richtung bedeutet

die Entdeckung des *hl. Augustinus*, daß unser eigener Geist das Unmittelbarste und Gewisseste für uns ist. Diese Entdeckung hat allerdings erst zwölfhundert Jahre später ihre Wirkung getan, als *Descartes* diese Überzeugung in seinem „*cogito, ergo sum*“ formulierte und zum Ausgangspunkt einer neuen Philosophie machte. *George Berkeley* zieht dann daraus die Konsequenz, daß nur Geister wirklich existieren, während die sinnliche Welt an sich nichts ist, sondern nur als Vorstellung der Geister gegeben ist. Diese Lehre von der Geistigkeit der Welt wird im 19. Jahrhundert kräftig ausgebaut und bildet sich zu einer dem Materialismus ganz entgegengesetzten, aber ebenfalls monistischen Metaphysik aus, die wir **Spiritualismus** nennen wollen. Diese Denkrichtung werden wir weiter unten genauer zu betrachten haben. Hier sei nur noch bemerkt, daß sie dem germanischen Geiste am meisten kongenial ist. Deutsche und englische Denker haben sie am wirksamsten ausgestaltet und auch heute findet sie in Deutschland, England und Amerika ihre bedeutendsten Vertreter.

Materialismus und Spiritualismus sind die inhaltlichen Gegensätze, in welche die monistische Metaphysik auseinander tritt. Materie und Geist streiten gleichsam um die Weltherrschaft, und dieser Streit ist auch heute noch nicht geschlichtet. Neben dieser inhaltlichen Verschiedenheit macht sich nun im metaphysischen Denken noch ein anderer, mehr formaler Gegensatz geltend, der ebenfalls verschiedene Formen des Monismus hervorbringt. Zum Verständnis dieser etwas komplizierteren Denkgebilde müssen wir jedoch vorher einige Betrachtungen vorausschicken.

Die philosophische Spekulation ist vorwiegend **abstraktes Denken**. Das charakteristische Merkmal des abstrakten Denkens ist nun die Bildung **fester und**

dauernder Begriffe. Durch den Begriff werden die gemeinsamen Merkmale vieler Einzeldinge in einen Denkakt zusammengefaßt. Auf diese Weise wird es möglich, das Gemeinsame festzuhalten, die Regelmäßigkeiten des Geschehens zu bemerken und präzise zu formulieren, die unübersehbare Menge der Objekte ökonomisch zu ordnen und denkend zu bewältigen. Während nun die Einzeldinge der steten Veränderung unterliegen, bleibt der Begriff, der ja nur die wesentlichen und somit dauernden Merkmale in sich enthält, unverändert und immer sich selbst gleich. Da nun im Begriff alles wesentliche des Einzeldinges darin steckt, so bildet sich leicht die Meinung aus, daß die einzelnen Dinge nur durch ihre Zugehörigkeit zum Begriff das sind, was ihr Wesen ausmacht. Zu diesem Wesen aber scheint es zu gehören, daß aller Veränderung etwas zugrunde liegt, was sich selbst nicht verändert, sondern ewig dasselbe bleibt. Diese Auffassung wird dadurch gestützt, daß wir geneigt sind, die Ruhe als den Normalzustand der Dinge anzusehen, während die Bewegung ein zufälliges Ereignis ist, das am Wesen des Bewegten nichts ändert. Wir können diese Betrachtungsweise mit einem der Mechanik entlehnten Ausdruck als die statische bezeichnen. Auf diesem Standpunkte glauben wir das Wesen der Dinge am sichersten dadurch zu erkennen, daß wir immer die bleibenden, unveränderlichen Merkmale, daß wir den ruhenden Pol in der Flucht der Erscheinungen zu erfassen streben. Als beharrender Träger aller Veränderung wird zuerst der Stoff oder die Materie angesehen. Bald aber zeigt es sich einerseits, daß der Stoff den stärksten Wandlungen unterworfen ist, andererseits braucht man auch für die nicht stofflichen, für die geistigen Vorgänge einen keiner Veränderung unterworfenen Träger. Um diesen Ansprüchen des begrifflichen Denkens zu genügen, bildete man einen

höheren, allgemeineren Begriff, dem man später den Namen **S u b s t a n z** gab. Die Substanz ist der schlechthin beharrende, absolut unveränderliche Urgrund alles körperlichen und geistigen Geschehens. Die Aufgabe der Metaphysik besteht nun darin, das Wesen dieser Substanz vollständig zu erfassen und daraus das Weltgeschehen begreiflich zu machen. Wir wollen diese statische Denkrichtung der Metaphysik als **M o n i s m u s** der **S u b s t a n z** bezeichnen. Im alten Griechenland hat der sogenannten eleatischen Schule angehörende Denker *Parmenides* die Grundlage zu dieser Weltauffassung geschaffen, die dann von *Spinoza* mit großer Denkkraft zu einem System ausgestaltet wurde.

Gegen diese auf das abstrakte Denken und seine starren Begriffe gegründete statische Weltauffassung lehnt sich nun die anschauliche Erfahrung auf. Was wir in der Welt vorfinden, das ist nirgends starre Ruhe, sondern im Gegenteil stete **V e r ä n d e r u n g**, immerwährendes **W e r d e n** und **G e s c h e h e n**. Die Ruhe, die wir zu sehen glauben, erweist sich bei genauerem Zusehen als nur scheinbar. Das Wesen der Welt ist also durchaus nicht unveränderliches **S e i n**, sondern ewiges **W e r d e n** und **G e s c h e h e n**. Diese **d y n a m i s c h e** Weltbetrachtung, die in bewußtem Gegensatz zu den Eleaten zuerst von *Heraklit* als die einzig richtige bezeichnet wurde, erfährt durch die moderne Wissenschaft immer neue Bestätigungen. Die moderne Physik lehrt uns, daß es absolute Ruhe nirgends in der Welt gibt und daß wirklich, wie *Heraklit* lehrte, alles in Bewegung ist und nichts beharrt. Durch Beobachtung, Versuch und Rechnung lernen wir die **G e s e t z e** dieses **G e s c h e h e n s** kennen und machen uns so zu Herren der Natur. Allein nirgends geraten wir dabei auf eine unveränderliche und beharrende Substanz. Der vereinheitlichende Begriff, der ganz ungezwungen

auch das seelische Leben mit umfaßt, ist nicht der des Seins, sondern der des Geschehens. Wir stellen also dem Monismus der Substanz einen Monismus des Geschehens gegenüber, eine Denkrichtung, die in der neuesten Zeit von besonders hervorragenden Denkern vertreten und ausgebildet wurde.

Wir haben somit vier Grundformen monistisch gerichteter Weltanschauung zu verzeichnen, zwischen denen allerdings auch Kombinationen möglich sind. Jede derselben betont einseitig ein einziges Prinzip, einen einzigen Gesichtspunkt und wird eben durch diese Einseitigkeit geeignet, eine einheitliche Weltanschauung zu konstruieren. Dabei geht es aber ohne Gewaltigkeiten nicht ab. Immer gibt es Gruppen von Tatsachen, die bei der einen oder der anderen Form des Monismus unerklärt bleiben. So kann der Materialist sein eigenes Seelenleben nicht erklären, der Spiritualist vermag nicht anzugeben, wie sich der Geist zur Materie verdichtet, der Monist der Substanz steht der Veränderung ratlos gegenüber, während der Monist des Geschehens die doch nicht wegzuleugnende Erhaltungs- und Beharrungstendenz der organischen und unorganischen Strukturformen nicht recht zu begreifen vermag.

Infolge dieser mit jedem monistischen System verbundenen Vergewaltigung der Tatsachen gewinnen ältere Denkrichtungen, die bereits als vollständig überwunden galten, wieder neue Anhänger. Dazu gehört vor allem der von allen monotheistischen Religionen zum Dogma erhobene Dualismus. Mit diesem Namen bezeichnet man allgemein die Lehre, daß Materie und Geist zwei ganz verschiedene Wesenheiten sind. Im Menschen sind beide Substanzen vorhanden und stehen da in steter Wechselbeziehung. Der Dualismus ist keineswegs bloß eine theologische, sondern auch eine streng philosophische Denkrichtung, die von *Descartes* am schärfsten formuliert

und in neuester Zeit wiederholt sehr geistvoll verteidigt wurde. Die Gründe für und gegen diese Weltanschauung sowie die damit zusammenhängenden Probleme werden uns weiter unten eingehend beschäftigen.

In den letzten Jahren hat man mit der Rückkehr zum Standpunkt des nicht philosophierenden Verstandes vollen Ernst gemacht und behauptet, die Welt sei das, als was sie unserer Erfahrung gegeben ist, eine Vielheit von Einzeldingen. Diese Ansicht des radikalen Empirismus als dessen hervorragendster Vertreter der berühmte amerikanische Psychologe *William James* zu nennen ist, wird als **Pluralismus** bezeichnet. Für die Anhänger dieser Denkrichtung ist die Einheit der Welt weder Tatsache noch Vermutung, sondern eine Aufgabe, die der menschlichen Kultur gestellt ist. Die Welt soll vom Menschen immer mehr zur Einheit ausgestaltet werden, in der alle geistigen Bestrebungen und alle sittlichen Ideale sich frei entfalten können.

Wir müssen nun daran gehen, die wichtigsten der hier genannten Denkrichtungen genauer darzustellen und zu prüfen.

§ 29. Der Materialismus.

„Der Materialismus ist so alt wie die Philosophie, aber nicht älter“, sagt *Lange* am Anfang seiner vortrefflichen „Geschichte des Materialismus.“ Damit ist vor allem die verbreitete, aber durchaus irrige Ansicht zurückgewiesen, daß der Materialismus die Auffassung des naiven Verstandes sei. Der Materialismus ist vielmehr eine metaphysische, d. h. über die Erfahrung hinausgehende Hypothese, welche versucht, den Zusammenhang des Weltgeschehens begreiflich zu machen.

Die ersten Versuche der griechischen Philosophen, die Welt zu deuten, sind, wie bereits erwähnt, entschieden

materialistisch. Man sucht nach einem Grundstoff, aus dem alles entstanden sein soll, und glaubt ihn bald im Wasser, bald im Feuer, bald in der Luft gefunden zu haben. Das geistige Leben bleibt dabei freilich unerklärt, indem es noch nicht Gegenstand des philosophischen Nachdenkens ist. *Empedokles*, und *Anaxagoras* (beide um 450 v. Chr.) haben, wie wir oben sagten, zuerst ein geistiges Prinzip zur Welterklärung mit verwendet, der erstere Liebe und Haß, der letztere den ordnenden Geist. Es scheint jedoch, daß bei diesen Denkern auch die dem geistigen Leben entnommenen Erklärungsprinzipien noch stofflich gedacht werden.

Einen konsequenten Materialismus haben im Altertum zuerst *Leukipp* und *Demokrit* in ihrer Atomlehre ausgebildet. „In Wirklichkeit“ sagt *Demokrit*, „existieren nur Atome und der leere Raum“. Auch die Seele besteht nach *Demokrit* aus feinen, glatten und runden Atomen, durch deren Bewegungen das Leben hervorgerufen wird. *Epikur* gab der Lehre *Demokrits*, die er systematisch weiter bildete, eine antitheologische Tendenz und wird vom römischen Dichter *Lukrez*, der uns in seinem Lehrgedicht „Vom Weltall“ (*De resum natura*) eine Darstellung von *Epikurs* Naturphilosophie gegeben hat, hauptsächlich deshalb gepriesen, weil er die Menschheit vom Aberglauben befreit hat. Auch das Lehrgebäude der Stoiker ruht sowohl in der Erkenntnistheorie als in der Naturphilosophie auf materialistischer Grundlage. *Epikurs* Lehren haben in der ihnen von *Lukrez* gegebenen Form auf die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts mächtig eingewirkt.

Zuerst hat der katholische Geistliche *Pierre Gassendi* (1592—1655) die Lehre *Epikurs* systematisch dargestellt und mit den physikalischen Anschauungen seiner Zeit in Verbindung gebracht. *Lange* bezeichnet daher *Gassendi* mit Recht als den Vater des neuen Materialismus. Auf anderer

Grundlage hat dann der Engländer *Thomas Hobbes* ein streng materialistisches System aufgestellt. Aber sowohl *Gassendi* als *Hobbes* wußten ihre philosophischen Ansichten mit der herrschenden Kirchenlehre in Einklang zu bringen. Dagegen tritt der Materialismus der späteren Zeit der positiven Religion energisch entgegen und wird zur mächtigen Waffe der sogenannten Aufklärung.

Im achtzehnten Jahrhundert hat in Frankreich der Arzt *Lametrie* (1709—1751) in seinem Buche „L'homme — machine“ (der Mensch als Maschine betrachtet) den entschiedenen Materialismus ausgesprochen und alles Denken als körperliche Tätigkeit gedeutet. Baron *Holbach* (gest. 1789) hat dann im „Système de la nature“ diesen Materialismus ausführlich begründet und damit die religiösen Vorurteile zu bekämpfen versucht.

Durch die idealistischen Systeme *Kants*, *Fichtes*, *Schellings* und *Hegels* verlor der Materialismus eine Zeit lang an Ansehen, um nach dem Sturze *Hegels* neu zu erwachen. *Vogt*, *Moleschott*, *Büchner* sind energisch für die materialistische Weltanschauung eingetreten und *Büchners* in zahlreichen Auflagen erschienenenes Buch „Kraft und Stoff“ hat sehr viel zur Verbreitung dieser Lehre beigetragen. Die Fortschritte der Sinnesphysiologie und der Gehirnkunde haben dieser Verbreitung kräftigen Vorschub geleistet. In wissenschaftlichen Kreisen hat der Materialismus in den letzten Dezennien wieder an Geltung verloren, allein derselbe ist unter gebildeten Laien sehr verbreitet, Wir haben uns nun mit den wichtigsten Behauptungen des Materialismus sowie mit deren Begründung vertraut zu machen.

Der Materialismus sucht vor allem zu beweisen, daß alles, was wir psychische Vorgänge nennen und was wir als solche in unserem Bewußtsein erleben, tatsächlich nichts anderes als Funktionen unserer Organe, insbesondere

unseres Gehirns sind. Das wahre Wesen eines psychischen Vorganges, also eines Gedankens, eines Gefühles, eines Willensentschlusses ist erst dann erkannt, wenn der entsprechende Gehirnprozeß erforscht ist. Die Psychologie ist für den Materialismus nichts anderes als Gehirnphysiologie. Insbesondere sucht der Materialismus die Annahme eines vom Körper verschiedenen und geschiedenen Seelenwesens als unwissenschaftlich und als aller Erfahrung widersprechend nachzuweisen. Die wichtigsten Argumente, die er zum Beweise dieser Behauptung ins Feld führt, sind folgende:

1. Das methodologische Argument: Die Annahme eines immateriellen, aber doch beharrenden, selbständigen, vom Körper verschiedenen Seelenwesens ist vorwissenschaftlich und unwissenschaftlich. Wer so denkt, der steht auf der Kulturstufe der Naturvölker, welche jeden Vorgang als Wirkung eines unsichtbaren Dämons auffassen. In der Erfahrung ist nur der Körper und seine Organe gegeben. Alles, was dieser Organismus leistet und was darin vorgeht, muß als Funktion seiner Organe begriffen werden. Die Annahme eines Seelenwesens ist ebenso überflüssige wie haltlose Metaphysik, welche von der strengen Wissenschaft unerbittlich eliminiert werden muß.

2. Das mechanische Argument: Die naturwissenschaftliche Auffassung des Weltgeschehens hat den Grundsatz aufgestellt und bewährt gefunden, daß die Summe der in der Welt vorhandenen Kraftmenge oder Energie weder vermehrt noch vermindert werden kann, sondern immer konstant bleibt. Alles Geschehen besteht nur in Umsetzungen von Energie in andere Formen derselben. So setzt sich Bewegung in Wärme, Wärme in Bewegung um, der elektrische Strom übt, durch Wasser geleitet, chemische Wirkungen und der gesamte Mechanismus des

Universums wird unter der Voraussetzung, daß keine Neuschöpfung von Energie stattfindet, verständlich. Nimmt man nun ein vom Körper verschiedenes Seelenwesen an, das durch seine — nicht mechanische — Einwirkung einen Muskel zur Kontraktion bringt und eine Bewegung hervorruft, so würde dies eine Vermehrung der vorhandenen Energie, eine Neuschöpfung bedeuten. Diese Annahme stünde mit dem so oft bewährten Prinzipie von der Erhaltung der Energie in Widerspruch und ist deshalb als unwissenschaftlich zu verwerfen.

3. Das kosmologische Argument: Es hat eine Zeit gegeben, wo unsere Erde ein glühender Gasnebel war. Damals konnte es auf derselben kein organisches Leben, keine Menschen und damit auch keine geistigen Tätigkeiten geben. Erst als sich die Erde abgekühlt hatte und die Bedingungen für die Entstehung des organischen Lebens gegeben waren, ist auf der Erde die Pflanzen- und Tierwelt entstanden, aus der sich dann auch der Mensch entwickelt hat. Geistiges Leben ist somit erst mit dem organischen entstanden und bleibt auch an das Vorhandensein der physiologischen Bedingungen gebunden. Es hat also keinen Sinn, ein von dem Organischen verschiedenes Geistiges anzunehmen, da dieses zugleich mit dem Organischen entstanden ist und gewiß mit diesem untergehen wird.

Alle diese Argumente zusammengenommen haben eine stark überzeugende oder wenigstens überredende Kraft, so daß es nicht wundernehmen darf, wenn der Materialismus in weiten Kreisen als die einzig mögliche wissenschaftliche Weltanschauung betrachtet wird.

Was nun zunächst das methodologische Argument gegen die Annahme eines Seelenwesens betrifft, so muß die moderne Psychologie dem Materialismus zustimmen, aber freilich aus anderen Gründen. Ein von den psy-

chischen Vorgängen selbst verschiedenes Seelenwesen, das als Träger unseres Denkens, Fühlens und Wollens gelten soll, ist allerdings in keiner Erfahrung gegeben. Es ist vielmehr für die seelischen Vorgänge charakteristisch, daß sie uns immer nur als ein Geschehen, als Ereignisse entgegentreten, in denen für einen substantiellen Träger kein Platz ist. Wenn wir nun trotzdem von einer Seele oder von einem Geiste sprechen, so liegt der Grund tatsächlich in dem, was wir oben die fundamentale Apperzeption genannt haben. Die einmal entwickelte Urteilsfunktion kann sich einen Denkinhalt nur in der Form von Subjekt und Prädikat aneignen. Solange die Psychologie sich dieses Seelenbegriffes in derselben Weise bedient, wie der Physiker von Magnetismus und Elektrizität spricht, wo ihm doch tatsächlich nur magnetische und elektrische Erscheinungen gegeben sind, solange die Seele nur ein Subjekt für die psychischen Vorgänge bildet und nicht als selbständige Substanz betrachtet wird, solange kann diese Ausdrucksweise nicht unwissenschaftlich genannt werden. Sowie man jedoch ein vom Leibe verschiedenes Seelenwesen annimmt, das selbständig besteht und etwa nach dem Tode weiter besteht, tut man den in der Erfahrung gegebenen psychischen Erlebnissen Gewalt an.

Jede Substanz wird aber, man mag alles Stoffliche noch so gewaltsam daraus eliminieren, doch immer wieder materiell vorgestellt. Alles, was beharrt, muß nach unserer Denkweise einen Raum einnehmen und damit materiell sein. Die Annahme einer Seelensubstanz, welche der Materialismus so eifrig und auch mit Recht bekämpft, führt also zum Materialismus. Den Tatsachen entspricht es einzig und allein, wenn man immer nur von einem psychischen Geschehen, nie von einem psychischen Sein spricht, und nur ein solches gleichsam substratloses Geschehen ist tatsächlich etwas von

allem Materiellen wesentlich Verschiedenes. Die streng wissenschaftliche Methode, welche nur die Tatsachen beschreiben will, lehrt uns, daß in unserer täglichen und stündlichen sowie zugleich in unserer allersichersten Erfahrung ein Geschehen gegeben ist, das sich von allem sinnlich Wahrnehmbaren, allem Materiellen wesentlich unterscheidet, ja mit diesem gänzlich unvergleichbar ist. Die vom Materialismus angerufene wissenschaftliche Methode entscheidet demnach gegen diese Weltanschauung.

Das mechanische Argument besitzt in den Augen der gebildeten Laien und auch bei vielen Naturforschern die größte Überzeugungskraft, und es ist nicht ganz leicht, die gänzliche Unhaltbarkeit desselben einzusehen. Man hat zur Entkräftung dieses Argumentes darauf hingewiesen, daß die psychische Einwirkung auf den Körper ja nicht so gemeint sei, daß neue Energie geschaffen, sondern nur so, daß vorhandene Energie ausgelöst werde. Von einer Auslösung ist in der Physik immer dann die Rede, wenn ein geringes Quantum von Energie genügt, um eine Entladung einer großen Menge anderer Energie hervorzurufen, z. B. wenn durch die Einführung einer brennenden Lunte ein Faß voll Schießpulver zur Explosion gebracht wird. Alle Reize, die auf den Körper einwirken und Empfindungen hervorrufen sind Auslösungsprozesse, weil die physiologische Wirkung immer weit größer ist als die physikalische Ursache. Aber wenn auch nur ein geringes Quantum von Energie nötig ist, um eine große Wirkung zu erzielen, so ist dieses geringe Quantum doch nicht Nichts, es ist doch nicht = Null. Wenn aber die psychische Einwirkung überhaupt als Aufwendung von physikalischer Energie gefaßt werden muß, so hat der Materialismus Recht, und es ist dabei ganz gleichgültig, ob die dem psychischen Vorgang äquivalente Energie

größer oder kleiner ist. Die Auffassung der psychischen Einwirkung als Auslösung dient somit eher dazu, das mechanische Argument zu bekräftigen als es zu widerlegen. Trotzdem ist dieses Argument aber doch vollkommen unhaltbar. Das Prinzip der Erhaltung der Energie hat nur dann Sinn und Bedeutung, wenn man seine Geltung auf physikalische und chemische Prozesse einschränkt. Ja es gibt sogar hervorragende Physiker, die auch auf diesem Gebiete die unbedingte Geltung dieses Prinzips nicht zugeben wollen. Zur Erklärung der Lebensvorgänge aber erweist sich dieser Grundsatz als unzureichend. Die zentralisierte Organisation aller Lebewesen, das merkwürdige Zusammenwirken aller Teile zu einem gemeinsamen Zweck, alles das läßt sich durch physikalisch-chemische Denkmittel nicht begreiflich machen. Schon die rein biologische Entwicklung der Lebewesen zeigt uns fortwährende Neuschöpfungen und wenn wir das geistige Geschehen in seiner bisherigen Entwicklung betrachten, so sind wir genötigt mit *Wundt* eine Vermehrung der geistigen Energie zu konstatieren, während der Versuch, das Prinzip der Erhaltung der Energie auch auf die geistige Entwicklung anzuwenden, die offenkundigsten Tatsachen unberücksichtigt läßt.

Das mechanische Argument der Materialisten ist bei Lichte besehn gar kein Argument, sondern eine Voraussetzung. Nur wenn man von vorne herein annimmt, daß alles Geschehen, also auch das Lebendige und das Psychische, sich nach physikalisch-chemischen Gesetzen muß beschreiben und erklären lassen, nur dann hat es einen Sinn gegen die Durchbrechung des Prinzips der Erhaltung der Energie zu protestieren. Wenn man sich aber nicht an eine bestimmte Theorie, sondern an die Tatsache selbst hält, so muß man zugeben, daß das Prinzip der Konstanz der Energie auf dem Gebiete des Lebendigen und des

Psychischen zur Vereinfachung und zum Verständnis des tatsächlich Erlebten gar nicht beiträgt. Die hier konstatierten Tatsachen und die bisherige Entwicklung verlangen vielmehr ein ganz anderes Erklärungsprinzip, was ja auch von hervorragenden Naturforschern zugegeben wird. Hier ist, wie *Wundt* gezeigt hat, eine Art von schöpferischer Synthese wirksam, deren Natur- und Gesetzmäßigkeit erst näher erforscht werden muß. Das mechanische Argument verliert also sofort seine überzeugende Kraft, so bald man den Boden der materialistischen Theorie verläßt und sich an die unzweifelhaften Tatsachen des eigenen Erlebens hält.

Das kosmologische Argument bewegt sich ganz im Reiche schwer verifizierbarer Hypothesen. Anfang und Ende des geistigen Geschehens sind uns in keiner Erfahrung gegeben. Wenn wir auch erfahrungsmäßig gewisse physische Bedingungen des geistigen Geschehens feststellen können, so folgt daraus noch lange nicht, daß diese die einzig möglichen sind. Sicher ist aber das Eine, daß das psychische Leben wie das Leben überhaupt seine eigenartige Gesetzmäßigkeit hat, die sich aus den Gesetzen des Leblosen nicht ableiten läßt. So lange dieses uns heute erschlossene Universum besteht oder bestehen wird, können wir über diesen Unterschied nicht weg. Ob es jemals ein Universum ohne geistiges Leben geben kann oder geben wird, das liegt außerhalb unserer Erkenntnismöglichkeit.

So vermögen denn alle diese Argumente nichts an der Tatsache zu ändern, daß die von uns erlebten psychischen Vorgänge etwas von allem Materiellen vollkommen Verschiedenes sind. *Henri Bergson* hat durch seine eindringenden Analysen viel dazu beigetragen, daß der Unterschied beider Gruppen in seiner Tiefe erfaßt und erlebt

werde. Wer das Psychische in seiner Unmittelbarkeit und in seiner Tiefe wirklich durchlebt, der kann niemals beim Materialismus Befriedigung finden.

Der Materialismus hat um die Entwicklung unserer Denkfähigkeit und als richtunggebender Faktor große Verdienste. Der enge Zusammenhang zwischen Gehirn und Seele ist durch ihn besser eingepreßt und erfolgreiche Forschungen über die Einzelheiten dieses Zusammenhanges sind durch ihn angeregt worden. Als methodisches und heuristisches (zum Auffinden neuer Tatsachen führendes) Prinzip hat er immer noch große Bedeutung, als Weltanschauung aber wird er einem großen Teil der Erfahrung nicht gerecht. Wie der erkenntniskritische Idealist dem fremden, so steht der Materialist dem eigenen Bewußtsein ratlos gegenüber und doch können beide die ihnen unerklärbaren Erscheinungen nicht aus der Welt schaffen.

§ 30. Der Spiritualismus.

Die Ansicht, daß das Wesen der Welt, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, nicht körperlich, nicht materiell, sondern geistiger Natur ist, hat für den nicht philosophierenden Verstand etwas sehr Befremdendes. Während der Materialismus auch dem minder Gebildeten schnell einleuchtet und deshalb leicht zu einer weitverbreiteten populären Weltanschauung werden konnte, setzt der Spiritualismus eine weit stärkere Schulung im abstrakten Denken und die Fähigkeit voraus, sich tief in das eigene Seelenleben hinein zu versenken. Der Grundgedanke aller spiritualistischen Metaphysik besteht nämlich in der zuerst von den indischen Weisen tief erfaßten und eindringlich ausgesprochenen Überzeugung, daß wahre Welterkenntnis nur zu gewinnen sei durch vertiefte Selbsterkenntnis. „Tat Twam Asi“ (Das bist du) sagen die alten Brahmanen mit Bezug auf

die Welt und meinen damit, daß der Mensch nur tief genug in sich selbst hineinschauen müsse, um sein eigenes geistiges Selbst, sein „Atman“, zu erfassen, welches zugleich das Atman des Universums ist. Goethes oft zitierter Ausspruch: „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?“ gibt derselben Grundansicht einen ebenso kurzen als bedeutsamen Ausdruck.

Wer den Weg des Geistes, von der Welt zu sich selbst und von da aus wieder zur Welt zurück innerlich mitmachen und eine tiefgründige spiritualistische Metaphysik auf sich wirken lassen will, der lese den ersten Band von *Schopenhauers* „Welt als Wille und Vorstellung“. Von den alten Indern, von *Plato* und ganz besonders von *Kant* hatte *Schopenhauer* die Überzeugung übernommen, daß die Sinnenwelt nur Erscheinung sei, daß es ohne denkendes Subjekt auch kein Objekt geben könne und sich so die phänomenalistische Betrachtungsweise des kritischen Idealismus zu eigen gemacht. Die von *Kant* behauptete Unerkennbarkeit des der Erscheinung zugrunde liegenden Dinges an sich wollte und konnte er jedoch nicht zugeben. Die Welt ist meine Vorstellung und zu dieser Welt gehört auch mein Körper. Ich bin mir also selbst zunächst nur als Erscheinung, als Vorstellung gegeben. Sobald ich aber tiefer in mich hineinschaue, entdecke ich noch eine andere, viel wichtigere und bedeutsamere Seite meines Wesens. Mein Ich ist seiner wirklichen Beschaffenheit nach Wille, und zwar Wille zum Dasein, Wille zum Leben. Ich bin also auf doppelte Weise da. Als Vorstellung in der Welt der Erscheinung und als Wille in meinem innersten Selbstbewußtsein. Ich darf deshalb annehmen, daß auch die Dinge da draußen nicht bloß als Erscheinung für mich da sind, sondern daß auch ihnen ein meinem Willen analoges Wesen zugrunde liegt. *Schopenhauer* sucht dann zu zeigen, daß diese metaphysische Annahme

im Einklang steht mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft und Seelenkunde und daß sich daraus auch das Wesen der Kunst und die Prinzipien der Ethik ableiten lassen. Vielleicht werden nicht viele imstande sein, diese Willensmetaphysik als eine vollkommen befriedigende Lösung des Welträtsels anzuerkennen, aber niemand wird das Buch ohne tiefgehende Wirkung lesen und jeder wird darin ein Musterbeispiel einer auf dem Spiritualismus gegründeten Weltanschauung kennen gelernt haben und die innere Kraft einer solchen Denkweise an sich selbst erleben.

Das Studium *Schopenhauers* lehrt uns auch ein besonders charakteristisches Merkmal der spiritualistischen Metaphysik kennen. Wir meinen die tiefe innere Verwandtschaft mit dem kritischen Idealismus und dem erkenntnistheoretischen Intellektualismus. Wenn man die sicht- und greifbare Welt seiner Umgebung nicht als Wirklichkeit, sondern nur als Erscheinung für ein denkendes Subjekt ansieht, wenn man ferner den Sinnen die Erkenntnisfähigkeit abspricht, dann führt dies entweder bei demselben Denker oder bei seinen Nachfolgern mit unerbittlicher Konsequenz zu der Annahme, daß das wahre Wesen der Welt nicht körperlicher, sondern geistiger Natur ist. Diese Gedankenentwicklung kann man in der Geschichte der Philosophie wiederholt beobachten.

Die eleatischen Denker (siehe oben Seite 96) hatten den Sinnen alle Erkenntnisfähigkeit abgesprochen, die Vielheit und Bewegung gelegnet und nur die starren Begriffe des abstrakten Denkens gelten lassen. Unter ihrem Einfluß baut dann *Platon* seine Welt der Ideen auf, der immateriellen Urbilder aller Sinnendinge, an deren Spitze die Idee des Guten, also eine rein geistige Macht steht. *Plotin* konstruiert aus platonischen Gedanken, die er mit den Lehren des *Aristoteles* und der späteren Denker

in Einklang bringt, ein groß angelegtes spiritualistisches System, in welchem die Materie geradezu als das „Nicht-Seiende“ bezeichnet wird. *Descartes* vollzieht an sich ein Gedanken-Experiment, indem er den Versuch macht, die Sinnenwelt für unwirklich zu halten. Er findet dann bekanntlich in der unbezweifelbaren Tatsache seines eigenen Denkens den festen Ausgangspunkt für das weitere Philosophieren. *Descartes* hat selbst die spiritualistischen Konsequenzen seiner Lehre nicht gezogen; er hat vielmehr, wie wir später sehen werden, dem philosophischen Dualismus die schärfste Formulierung gegeben. Allein nicht lange nach ihm finden wir bei *Leibniz* ein durchaus spiritualistisches System. Die Welt besteht nach *Leibniz* aus ausdehnungslosen immateriellen und beseelten *M o n a d e n*, deren Wesen sich im Wahrnehmen und Streben kund gibt. Es ist begreiflich, daß ein derartiger spiritualistischer Pluralismus das metaphysische Einheitsbedürfnis nur wenig befriedigt, allein es zeigt sich doch auch hier, daß schon die Anfänge erkenntniskritischer Erwägungen, wie sie bei *Descartes* vorliegen, sich zu spiritualistischer Metaphysik weiter entwickeln.

Viel deutlicher tritt dieser innere Zusammenhang in die Entwicklung der deutschen Philosophie von *Kant* bis *Hegel* zutage. *Kant* glaubte in seiner Kritik der reinen Vernunft festgestellt zu haben, daß unsere sicheren Erkenntnisse Elemente enthalten, die nicht aus der Erfahrung stammen und somit a priori im Menscheng Geist angelegt sind. Wenn nun unser Geist die Fähigkeit in sich enthält, aus sich heraus ewige Wahrheiten zu entwickeln, dann zieht man leicht daraus die Folgerung, daß der Geist etwas *Schöpferisches* und *Wesenhaftes* sei. Wenn wir nun bei *Hegel* die Sätze lesen, daß die *S u b s t a n z* *S u b j e k t* und daß das *A b s o l u t e* *G e i s t* ist, so ist es vollkommen klar, daß hier aus der aprioristisch begrün-

deten Erkenntniskritik eine spiritualistische Metaphysik hervorgegangen ist. *)

Ein ähnlicher Entwicklungsgang scheint sich in der deutschen Philosophie der Gegenwart zu vollziehen. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wurde in Deutschland von mehreren Seiten der Ruf erhoben: „Zurück zu *Kant*“. Die erkenntniskritische Arbeit *Kants* wurde mit großer Energie wieder aufgenommen, kräftig weiterentwickelt und besonders die apriorische Seite dieser Kritik zu einer „reinen“ und „gegenständlichen“ Logik ausgestaltet. Allein die in jedem Apriorismus enthaltenen metaphysischen Keime drängen sich vor und kommen immer deutlicher zur Entfaltung. Wir sehen tatsächlich nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich, England und Amerika immer neue spiritualistische Systeme erstehen.

Es ist aber keineswegs bloß die apriorisch gerichtete Erkenntniskritik, die den Spiritualismus begünstigt. Wir sehen hier noch andere Motive am Werk. Schon oben (Seite 154) wurde darauf hingewiesen, daß die soziale Differenzierung der Menschen eine höhere Wertung des Seelischen im Menschen zur Folge hat. Die intensive Beschäftigung mit Psychologie, die wir seit den Tagen des Aristoteles beobachten können, ist gewiß mit auf diese höhere Wertung zurückzuführen. Nun wird gerade in unserer Zeit überall in großem Umfang und mit starkem Interesse Psychologie getrieben. Wer sich sein Leben lang mit der Erforschung des Psychischen beschäftigt, der kann sich nicht leicht beim Materialismus beruhigen. So sehen wir denn tatsächlich, wie spiritu-

*) Vgl. Jerusalem „Apriorismus und Evolutionismus“ in den Verhandl. d. III. International. Kongresses f. Philos. in Heidelberg. S. 806 ff.

alistische Systeme direkt aus der Beschäftigung mit Psychologie hervorgehen. *Wilhelm Wundt*, der Begründer der experimentellen Seelenkunde, ist überzeugt, daß das wahre Wesen der Welt geistiger Natur ist und hat dieser Überzeugung in seinem „System der Philosophie“ Ausdruck gegeben. Durch eine geistvolle Kombination *Leibniz*'scher und *Schopenhauer*'scher Gedanken und durch strenges Festhalten an dem ereignisartigen Charakter alles seelischen Geschehens gelangt *Wundt* zu seinen Willenseinheiten, die das wahre Wesen der Welt ausmachen. Diese sind aber nicht beharrende Substanzen, sondern Tätigkeiten. „Der kosmische Mechanismus ist nur die äußere Hülle, hinter der sich ein geistiges Wirken und Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selber erleben.“ (*Wundt*, System der Philosophie, 3. Aufl., I. 422.)

Auch *Henri Bergson*, der die Intuition als Erkenntnisquelle so hoch einschätzt (siehe oben S. 103 ff.), wird durch seinen psychologischen Tiefblick zu einer spiritualistischen Metaphysik geführt und findet im seelischen Leben die „wahre Dauer“ (la vraie durée), d. h. die inhaltvolle Zeit und in ihr eine „schöpferische Entwicklung“. *Bergson* hat seine Metaphysik noch nicht vollständig dargestellt, allein man sieht aus den bisher veröffentlichten Werken, daß das Geistige für ihn sowie für *Wundt* kein Sein, sondern ein Werden ist, aber ein krafterfülltes, lebendiges Werden, das mit einem ursprünglichen Lebensdrang (élan vital) beginnt, sich die Materie unterwirft und als schöpferische Entwicklung immer neue unvorhersehbare Wirkungen hervorbringt. Für *Bergsons* Metaphysik ist die innige Verbindung von Seele und Leben charakteristisch. Er hat deshalb auch umfassende biologische Studien angestellt und erst auf Grund derselben

seine spiritualistische Denkrichtung zur vollen Überzeugung entwickelt.

Ein weiteres Motiv zur Bildung spiritualistischer Weltanschauungen ist das geläuterte und vertiefte religiöse Bedürfnis. Das intellektuell und ethisch höher entwickelte menschliche Bewußtsein faßt die Gottheit immer vollkommener und zugleich immaterieller auf und sieht in Gott den Inbegriff der reinen Geistigkeit. Wenn nun Gott als Schöpfer und Erhalter des Universums angesehen wird, so führt dies naturgemäß dazu, alles Geistige als etwas höheres, wesenhafteres zu betrachten und der Materie nur insoferne Realität zuzusprechen, als sie Ausstrahlung des göttlichen Geistes ist. Schon bei *Platon* finden wir dieses religiöse Motiv wirksam. *Plato* kannte die Lehre der sogenannten Orphiker, welche den Körper als ein Grab der Seele betrachteten und von einem tiefen Erlösungsbedürfnis erfüllt waren. Die Seele ist deshalb auch für *Plato* das Wertvollere im Menschen, sie vermag aus sich heraus wahre Erkenntnis zu gewinnen und ist deshalb auch das wahrhaft Seiende. Noch deutlicher tritt das religiöse Moment bei *Plotin* zutage, den wir ja bereits oben als den Begründer der philosophischen Mystik kennen gelernt haben. Aber auch in unserer Zeit können wir dasselbe beobachten. Wir sehen wie auch heute noch spiritualistische Systeme aus religiösem Bedürfnis hervorgehen und eben darum zahlreiche Anhänger finden. *Rudolf Eucken* mahnt uns mit energischer Wärme, durch angestrengte geistige Arbeit an uns selbst zur Aneignung eines „geistigen Lebensinhaltes“ zu gelangen, in dem er das wahre Leben, das „Bei sich selbst sein“, des Lebens erblickt. Dieser geistige Lebensinhalt ist für *Eucken* nicht das Produkt gemeinsamer geistiger Arbeit der Menschen. Das geistige Zusammenwirken wird vielmehr selbst erst ermöglicht und getragen durch einen transzendenten

göttlichen Geist, der in jedem von uns wirksam ist und das wahre Sein repräsentiert. In Amerika tritt *Josiah Royce* mit großer Kraft und Wärme für einen religiös gefärbten Spiritualismus ein. Sein Hauptwerk „Die Welt und das Individuum“ (leider noch nicht ins Deutsche übersetzt) ist besonders darum bemerkenswert, weil *Royce* den sozialen Faktor im Leben des Einzelnen energisch betont und aus dieser steten Wechselwirkung auf ein ewiges geistiges göttliches Sein schließt.

Aus einer eigenartigen Verbindung erkenntnis-kritischer und religiöser Motive ist der Spiritualismus von *Gustav Theodor Fechner* hervorgegangen, der anfangs wenig beachtet wurde, jetzt aber wieder Anhänger gewonnen hat. (*Paulsen, Lasswitz* u. a.) *Fechner* hat sich durch seine exakten Versuche und Messungen um die experimentelle Psychologie große Verdienste erworben und in die Betrachtung des Seelenlebens die mathematischen Methoden mit viel größerem Erfolge eingeführt, als vor ihm *Herbart*. *Fechner* hat auch als erster eine Art empirischer und experimenteller Ästhetik begründet. Neben diesen Arbeiten, zu denen noch eine Reihe von Einzeluntersuchungen auf dem Gebiete der Physik hinzukommt, fand aber *Fechner* noch Zeit und Muße, eine religiös gefärbte Metaphysik zu begründen, die auf spiritualistischer Grundlage ruht. Nach dem von *Kant* begründeten Phänomenalismus sind alle sicht- und greifbaren Dinge nur als Erscheinungen gegeben, die für ein denkendes Bewußtsein da sind. *Fechner* kann nun nicht glauben, daß die Erde und die Gestirne nur für uns dasein sollen und nicht zugleich etwas für sich selbst sind. Deshalb schreibt er der Erde, den Gestirnen und den Pflanzen Beseeltheit zu und meint überhaupt, daß das Unorganische aus einem ursprünglich belebten (kosmorganischen) Zustande hervorgegangen ist. *Fechners* Lehre von der Allbeseelung (Pampsychismus)

gipfelt in dem Glauben an Gott als persönlichen Geist, dessen Leib das Universum ist.

Wir haben bisher die verschiedenen Motive kennen gelernt, die zu einer spiritualistischen Metaphysik führen und uns mit den hervorragendsten Vertretern derselben bekannt gemacht. Fassen wir nun das allen diesen Denkrichtungen gemeinsame Moment zusammen, so finden wir es in der Überzeugung, daß das innerste und tiefste Wesen der Welt nicht materieller, sondern geistiger Natur sein muß. Es ist der Geist, der sich den Körper baut. Diese Auffassung steht in einer Beziehung philosophisch höher als der Materialismus und zwar deshalb, weil hier das menschliche Bewußtsein, dessen Bedeutung für die soziale Entwicklung immer deutlicher hervortritt, nicht wie beim Materialismus als etwas Unbegreifliches und zugleich Nebensächliches erscheint, sondern als ursprüngliche kosmische Kraft anzusehen ist, die in einem höhern universellen geistigen Sein verankert ist. Die spiritualistische Welt- und Lebensanschauung ist aber auch geeignet zur Konzentration des Menschen auf das Geistige in ihm anzuregen und den Leib als Werkzeug aufzufassen, das höheren geistigen Zielen zu dienen bestimmt ist. Dieser ethische Einschlag der spiritualistischen Metaphysik ist vielleicht die vielen unbewußte Ursache dafür, daß man den Spiritualismus gerne mit dem ethisch anziehenden Namen Idealismus bezeichnet, was tatsächlich sowohl in geschichtlichen Darstellungen als auch in systematischen Auseinandersetzungen sehr häufig geschieht.

Allein der Spiritualismus macht sich doch auch wieder derselben Einseitigkeit schuldig, die uns beim Materialismus unerträglich schien. Der Unterschied zwischen physischen und psychischen Phänomenen wird auch im Spiritualismus nicht überwunden oder aufgehoben, sondern einfach verwischt. Wir können ebensowenig begreifen,

wie die Materie denken, als wie der Geist ausgedehnt sein und sich zum Stoff verdichten kann. Die physischen Phänomene sind, wie wir schon bemerkten, der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich, die geistigen unzugänglich. Wie nun so ganz unvergleichbare Vorgänge auseinander entstehen und ineinander übergehen sollen, das will uns weder dann einleuchten, wenn aus Materie Geist, noch auch wenn aus Geist Materie werden soll.

Diese sowohl im Materialismus als auch im Spiritualismus liegenden Schwierigkeiten des monistisch gerichteten Philosophierens zeitigen das Bedürfnis, einen höheren Begriff zu bilden, der Materie und Geist in sich faßt, oder einen Standpunkt zu finden, wo dieser Gegensatz noch nicht besteht. Der Monismus sucht einen derartigen höheren Begriff, wie wir oben sagten, zunächst durch *statische* Betrachtung zu gewinnen und bildet so ein metaphysisches System aus, das wir als *Monismus der Substanz* bezeichnet haben.

§ 31. Der Monismus der Substanz.

Die älteste Form dieser Auffassung ist die Lehre der sogenannten Eleaten, die im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr. in griechischen Landen ausgebildet wurde. Die Schule hat ihren Namen von der Stadt Elea in Unteritalien, wo mehrere dieser Denker zu Hause waren. Der Stifter der Schule, *Xenophanes*, hatte bereits gegen die vermenschlichende Auffassung der Götter bei *Homer* und *Hesiod* protestiert und gelehrt, daß die Gottheit den Menschen weder an Gestalt noch an Denkweise ähnlich sei. Ontologisch ausgestaltet wurde die Lehre aber erst von seinem Schüler *Parmenides* aus Elea. Wir haben schon oben (S. 96) die Eleaten als Begründer einer intellektualistischen Erkenntnistheorie kennen gelernt. Die sinnliche Wahrnehmung ist, so lehrt *Parmenides*, durchaus

trügerisch.*) Die Göttin, die ihn belehrt, warnt ihn davor, das „nichts erschauende Auge und das brausende Ohr“ walten zu lassen. Nur das reine Denken führt zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden. Dieses Seiende ist einheitlich und ewig. Es ist ungeworden, kennt keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern nur ein ewiges „Jetzt.“ Das Seiende ist ferner unteilbar, unveränderlich und kennt demnach weder Vielheit noch Bewegung. *Parmenides* war freilich nicht imstande, seine hohe Abstraktion konsequent zu Ende zu denken. Sein unsinnliches, nur durch reines Denken zu erfassendes Sein gleicht, wie er sich ausdrückt, „der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark.“ Er stellt sich also das Abstrakte noch in sinnlicher Gestalt vor. *Parmenides'* Schüler *Zeno* von Elea suchte die Lehre seines Meisters scharfsinnig, aber auch spitzfindig zu begründen und führte mehrere Beweise gegen die Glaubwürdigkeit der Sinne, gegen das Vorhandensein von Vielheit und Bewegung. Die Lehre der Eleaten übte großen Einfluß auf *Platon*, der seine Ideen nach eleatischer Denkweise als ewig und unveränderlich hinstellte und auch als rein geistige Wesenheiten, die mit den Sinnen nicht wahrnehmbar, sondern nur von dem zu erfassen sind, der die Seele von dem Blendwerk der Erscheinung nicht betören läßt.

Der eleatische Grundgedanke ist bis auf den heutigen Tag bedeutsam geblieben und dürfte es auch in Zukunft bleiben. Daß die sinnliche Wahrnehmung auch in natur-

*) *Parmenides* hat seine Gedanken in einem Lehrgedicht niedergelegt, das ungefähr 480 v. Chr. abgefaßt ist. Von diesem Gedichte sind uns etwa 150 Verse erhalten. Die beste Ausgabe ist jetzt: „*Parmenides* Lehrgedicht“, griechisch und deutsch, von *Hermann Diels*. Berlin 1897. Auch enthalten in der von demselben Verfasser herausgegebenen Sammlung: „*Die Fragmente der Vorsokratiker*“. 1. Bd. 2. Aufl. 1907.

wissenschaftlichen Fragen nicht das letzte Wort hat, das wurde der denkenden Welt am deutlichsten und eindringlichsten von *Nikolaus Kopernikus* bewiesen. Wenn man überzeugt sein mußte, daß die Sonne, die wir täglich auf- und niedergehen sehen, tatsächlich ihren Ort nicht verändert, dann besitzt das abstrakte, mathematische Denken, dann besitzt selbst die konstruktive, wissenschaftliche Phantasie mehr Wahrheitswert als das „nichts erschauende Auge und das brausende Ohr.“ *Kopernikus* hat aber die Philosophen noch etwas anderes gelehrt. Die Erde, bis dahin der Mittelpunkt des Weltalls, wurde zu einem kleinen unbedeutenden Planeten, der mit vielen anderen um die Sonne kreist. *Giordano Bruno* (1548—1600) war der erste Philosoph, der aus den astronomischen Lehren des *Kopernikus* die ontologischen Konsequenzen zog. Mit flammender Begeisterung verkündete er seine Lehre von der Unendlichkeit der Welt und von der Einheit des Universums. *Giordano Bruno* ist am 17. Februar 1600 in Rom als Ketzler verbrannt worden, weil seine Lehre den damals geltenden Dogmen widersprach und weil er sich weigerte, seine Überzeugung durch Widerruf zu verleugnen. *Brunos* Gedanke von der Einheit des Universums, die, wie weiter unten gezeigt werden soll, zugleich die Identität von Gott und Welt bedeutete, ist jedoch wirksam geblieben. In einer anderen, weniger lebendigen, aber logisch konsequenteren Form hat ihn *Baruch Spinoza* (1632—1677) wieder aufgenommen, in dessen System der Monismus der Substanz am reinsten zum Ausdruck kommt.

Als Jude in Amsterdam geboren, war *Spinoza* schon als Knabe mit dem Alten Testament vertraut und wurde dann auch in die Lehren der jüdischen Religionsphilosophen eingeführt. Hier lernte er nun einen Gottesbegriff kennen, der, soweit dies dem menschlichen Denken über-

haupt erreichbar ist, von allen Anthropomorphismen (Vermenschlichungen) gereinigt ist. Allerdings bleibt dieser Gott ein von der Welt selbst verschiedenes Wesen. Er war da, „bevor die Berge geboren wurden“ (Psalm 90), und hat durch sein Wort die Welt geschaffen. Als nun *Spinoza* mit den Lehren des Philosophen *Descartes* (1596 bis 1650) vertraut wurde und die Strenge der mathematischen Beweisführung kennen gelernt hatte, konnte ihn der Dualismus von Gott und Welt nicht mehr befriedigen. Er faßte das im alten Testamente so oft eingeschärfte Gebot der Gottesliebe im strengsten und weitesten Sinne auf und vermochte dieses Gebot nicht anders zu deuten, als daß darin die unbedingte Hingabe des Menschen an die Unendlichkeit Gottes verlangt werde. Daraus erwuchs ihm allmählich der Begriff Gottes als der einzigen Substanz, aus der alles Sein, das körperliche sowohl als das geistige, mit logischer Konsequenz abzuleiten sei. Deswegen sind ihm, ebenso wie dem leidenschaftlichen *Giordano Bruno*, Gott und Welt ein und dasselbe (*Deus sive natura*).

Diese einzige Substanz, deren Begriff die Existenz schon in sich schließt, hat zwei Attribute, das Denken und die Ausdehnung. Jedes einzelne Ding in der Welt, also auch jeder Mensch, ist nichts als eine Erscheinungsform, ein Modus der einzigen Substanz. Wenn man die Dinge nicht in ihrer Besonderung, sondern vom Gesichtspunkt der Ewigkeit (*sub specie aeternitatis*) betrachtet, dann ist alles Sein und Geschehen ein vollkommen einheitliches. Wir haben immer nur die eine Substanz, deren Attribute sich in zahllosen Erscheinungsformen verwirklichen. Die Ordnung der Vorstellungen des Menschen und die Ordnung der Dinge ist dieselbe, weil beide aus derselben Quelle, der einzigen, ewigen, unteilbaren Substanz fließen. Das höchste Ziel der menschlichen Er-

kenntnis und zugleich der menschlichen Glückseligkeit ist demnach die unbedingte Hingabe an das Universum, oder, wie es *Spinoza* formuliert, die intellektuelle Liebe zu Gott.

Spinozas Weltanschauung hat in ihrer Einheitlichkeit und in ihrer starren Geschlossenheit zweifellos etwas Großartiges. Bei genauerem Zusehen zeigt es sich jedoch, daß in ihrer Grundlegung sehr Wichtiges übersehen ist. Der erste schon oft hervorgehobene Fehler ist der, daß *Spinoza* das logische Verhältnis von Grund und Folge mit dem ontologischen von Ursache und Wirkung identifiziert. Er glaubt alles Sein und Geschehen aus dem Begriffe der Substanz in derselben Weise ableiten zu können, wie die Geometrie ihre Lehrsätze aus ihren Definitionen der Raumgebilde tatsächlich ableiten darf. Deswegen glaubt er auch, daß seinen metaphysischen Aufstellungen, die er in seiner „Ethik“ nach geometrischer Methode ableitet, dieselbe unerschütterliche Beweiskraft zukommt wie den geometrischen Lehrsätzen. Er vergißt, daß die Geometrie mit selbstgeschaffenen, die Philosophie mit vorgefundenen und gegebenen Begriffen operiert. Ein zweiter Mangel des Spinozismus ist der, daß hier aus dem Weltgeschehen die Zeit gleichsam eliminiert wird. *Spinoza* sieht in seiner begrifflichen Deduktion nur das ewig Beharrende, sich Gleichbleibende und merkt nicht, daß im Weltgeschehen stete Veränderung und Entwicklung vor sich geht. Als dritten Fehler der spinozistischen Weltbetrachtung muß man ferner die in der damaligen Zeit allgemeine, rein intellektualistische Auffassung des Seelenlebens bezeichnen. Für ihn wie für *Descartes* ist das ganze Seelenleben ein Denken. Nun lehrt aber die moderne Psychologie, daß Fühlen und Wollen die ursprünglichen Betätigungsweisen des Bewußtseins sind und daß erst aus diesen die Denktätigkeit sich entwickelt.

Spinozas Monismus der Substanz kann daher in seiner starren Form nicht befriedigen. *Goethe*, auf den *Spinoza* nachhaltig eingewirkt hat, verlebendigte von selbst den starren Substanzbegriff. Ihm war die Einheit von Gott und Natur sehr sympathisch, allein für ihn ist Natur Leben, Entwicklung und stete Veränderung. Deshalb begrüßte es auch *Goethe* mit Freude, als im Jahre 1797 *Schellings* Naturphilosophie erschien, ein Werk, in welchem der Grundgedanke *Spinozas*, die Einheit von Natur und Geist, beibehalten, aber mit der Idee der Entwicklung verbunden war.

Schelling (1775—1854) nahm mit vollem Bewußtsein den Gedanken *Spinozas* wieder auf. Schon in einer seiner ersten Schriften spricht er die Hoffnung aus, „der Idee, ein Gegenstück zu *Spinozas* Ethik aufzustellen, Realität zu geben“. „Ich bin“, schreibt er an *Hegel*, „Spinozist geworden, Du wirst bald sehen, wie“. Auch für *Schelling* sind Natur und Geist Erscheinungsformen des Absoluten, auch für ihn ist das Universum einheitlicher Natur. Zum Unterschiede von *Spinoza* betrachtet aber *Schelling* Natur und Geist nicht als Attribute, sondern als die zwei Pole des Absoluten. Das Gesetz der Polarität, wie es die Erscheinungen des Magnetismus und der Elektrizität aufweisen, betrachtet *Schelling* als Weltgesetz. So wie der Magnet in der Mitte weder Nordmagnetismus noch Süd-magnetismus aufweist, sondern eine Art Indifferenz beider, so tritt gleichsam das Absolute in Natur und Geist auseinander. Dabei aber bleibt das wahre Wesen des Absoluten doch ein Geistiges. Die Natur ist für *Schelling* „sichtbar gewordener Geist“. Darin neigt die von *Schelling* so genannte „Identitätsphilosophie“, für die Denken und Sein ein und dasselbe ist, doch wieder dem Spiritualismus zu. Ferner ist bei *Schelling* das Absolute zwar an sich unveränderlich und immer dasselbe; es tritt aber in ver-

schiedener Form in die Erscheinung und diesen Prozeß hat *Schelling* als Entwicklungsprozeß gefaßt. Von den beiden Polen des Absoluten hat *Schelling* besonders ausführlich die Natur behandelt und seine „Philosophie der Natur“ hat eine Zeitlang einen bedeutenden, wenn auch nicht gerade förderlichen Einfluß ausgeübt. Die moderne Naturwissenschaft mußte die Methode *Schellings*, die Naturgesetze aus philosophischen Ideen abzuleiten, aufs entschiedenste bekämpfen und endgültig überwinden. In den letzten Jahren aber begann man einzusehen, daß *Schellings* Gedanke, alle Naturkräfte aus einem einheitlichen Prinzip zu erklären, doch viel Richtiges hat, indem auch die moderne Naturwissenschaft nach und nach zu der Auffassung gelangt ist, alles Naturgeschehen als Umformungen und Umsetzungen einer einheitlichen Energie zu betrachten.

Viel geschlossener und einheitlicher ist der Monismus der Substanz durchgeführt bei *Hegel* (1770—1831). Die Identität von Denken und Sein wird von *Hegel* so aufgefaßt, daß die logische, oder wie *Hegel* sagt, dialektische Entwicklung der Begriffe zugleich die Entwicklung des Weltgeschehens ist. *Schellings* Gesetz der Polarität wird bei *Hegel* zum rein logischen Gegensatz der Begriffe. Jeder Begriff drängt nach *Hegels* Lehre dazu, seinen Gegensatz zu denken. Jedes A verlangt gleichsam zur Ergänzung sein Non A. Wenn aber ein Begriff seinen Gegensatz gleichsam aus sich herausgetrieben hat, so entsteht das logische Bedürfnis, beide Begriffe unter einem höheren Begriff zu vereinen oder, wie *Hegel* sagt, „aufzuheben“. Man kann also zur absoluten Wahrheit gelangen, wenn man nur die Selbstentwicklung der Begriffe denkend nach-erzeugt. *Hegel* führt uns so von dem reinen, inhaltslosen Begriff des Seins bis zur Idee, die „sich als Natur frei aus sich entläßt“, um dann als Geist wieder in sich zurück-

zukehren. In den drei Entwicklungsstufen des Geistes, dem subjektiven, dem objektiven und dem absoluten Geiste, welcher letzterer sich in Kunst, Religion und Philosophie offenbart, erreicht die Entwicklung ihren Höhepunkt und kehrt doch wieder zu ihrem Ausgangspunkt, dem reinen Sein zurück. Während *Schelling* seine Aufmerksamkeit hauptsächlich der Natur zuwendete, liegt *Hegels* Stärke in der Philosophie des Geistes. Hier hat er namentlich durch den Begriff des „objektiven“ Geistes, der sich in Recht, Moralität und Sittlichkeit verwirklicht und dessen Vorhandensein sich in dem Familienleben und im Staatsleben deutlich zeigt, die historische Betrachtungsweise ungemein vertieft. Man hat von ihm gelernt, daß jeder einzelne Mensch unter dem Einfluß des objektiven Geistes steht und daß jede erreichte Stufe der Geistesentwicklung nur durch eingehendes Studium der vorhergehenden Entwicklung begriffen werden kann. Allein *Hegel* glaubte, seine dialektische Methode überhebe der Mühe, exakte naturwissenschaftliche und historische Studien zu machen, und gestatte es, die Gesetze des Seins und Geschehens spekulativ abzuleiten. Deswegen hat die exakte Forschung so energisch gegen seinen Einfluß ankämpfen müssen und deswegen hat gerade *Hegel* unter den Einzelforschern so heftige Gegner gehabt. Heute freilich, wo die Tatsachenforschung längst gesiegt hat, findet man wieder die Unbefangenheit, um auch *Hegels* Verdienste um die Förderung des menschlichen Wissens gerechter zu würdigen. *Hegels* Philosophie verdient zunächst als ein großartiger, in sich geschlossener Gedankenbau schon an sich Anerkennung und Bewunderung. Aber auch aus dem positiven Inhalt seiner Lehre bleibt die geschichtliche Betrachtungsweise alles geistigen Geschehens als wertvolles Ergebnis bestehen.

Der Monismus der Substanz ist nur bei den Eleaten und bei *Spinoza* in voller Strenge durchgeführt. Bei

Schelling und *Hegel* verbindet sich damit auch der Gedanke der Entwicklung; bei *Schelling* im Sinne einer wirklichen Veränderung, während *Hegel* die Entwicklung mehr als Selbstentfaltung des Begriffes faßt. Zugleich ist dieser Monismus, wie schon bemerkt, bei *Schelling* und *Hegel* spiritualistisch gefärbt, indem das Wesen des Absoluten bei beiden doch geistiger Natur ist.

Die Schwierigkeit dieser Weltbetrachtung liegt hauptsächlich im Begriff der beharrenden Substanz. Ein derartiger Begriff läßt sich eben auf das geistige Geschehen schlechterdings nicht anwenden, weil, wie wir bereits wiederholt bemerkt haben, die seelischen Vorgänge durchaus ereignisartigen Charakter an sich tragen. Außerdem aber widerspricht die statische Betrachtungsweise dem modernen Entwicklungsgedanken.

Deshalb wurde von anderer Seite auf Grund physiologischer und physikalischer Theorien der Versuch unternommen, den Substanzbegriff als beharrenden, sich immer gleich bleibenden Stoff ganz aus der Weltbetrachtung zu eliminieren und nur die stete gesetzmäßige Veränderung als das Bleibende anzusehen. Diese etwas schwerer verständliche, aber mit sehr strenger Konsequenz durchgeführte Betrachtungsweise, die wir oben den Monismus des Geschehens nannten, soll jetzt dargestellt werden.

§ 32. Der Monismus des Geschehens.

So wie der Monismus der Substanz, so hat auch der Monismus des Geschehens im griechischen Altertum seine Wurzeln. In bewußtem Gegensatz zu den eleatischen Denkern hat *Heraklit* aus Ephesus (um 500 v. Chr.) das Werden und die Veränderung als das Prinzip des Weltgeschehens aufgestellt. „Alles bewegt sich und nichts bleibt“, lautet einer seiner Aussprüche, und indem er das Weltgeschehen mit einem Flusse vergleicht, be-

hauptet er, man könne nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen, denn es sei dann nicht mehr derselbe. *) *Heraklit* hat auch erkannt, daß in all dieser Veränderung ein Gesetz walte, eine Art Weltvernunft, die er *Logos* nannte. „Diese Weltordnung“, sagt er, „dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer.“ Das Feuer, das nach *Heraklit* den Urstoff bildet, scheint auch nur ein Sinnbild der ewigen Bewegung zu sein. *Heraklit* kennt auch bereits den Gedanken einer steten Entwicklung zum Höheren und nennt deshalb den Kampf den Vater aller Dinge. Aus diesem Kampfe sind nach ihm Götter und Menschen, Herren und Knechte hervorgegangen.

Heraklits Gedanken sind zum Teil von den Stoikern wieder aufgenommen worden, aber ohne daß diese die zugrunde liegende Anschauung in ihrer vollen Tiefe erfaßt hätten. Auch bei *Giordano Bruno* begegnen wir den Spuren *Heraklits*, indem dieser Feuergeist vom Gedanken des ewigen Werdens erfüllt ist. *Hegel* glaubte bei *Heraklit* die Grundideen seines eigenen Systems zu finden, und *Hegels* Schüler, *Lassalle*, hat in diesem Sinne ein zwei-bändiges Werk über *Heraklit* geschrieben. Zweifellos haben *Hegel* und *Lassalle* in die Aussprüche *Heraklits* oft einen Sinn hineingelegt, der dem griechischen Denker fremd war, allein in der Hauptsache haben sie doch richtig geurteilt. Für *Heraklit* ist das Universum nicht beharrende Substanz, sondern ein Weltprozeß.

Diesen Gedanken haben nun auf dem Grund der Entwicklungslehre neuere Forscher energisch aufgenommen

*) Von dem Werke *Heraklits* besitzen wir über 100 Bruchstücke, die jetzt am bequemsten zugänglich sind in dem Buche: „*Herakleitos von Ephesos*“, griechisch und deutsch von *Hermann Diels*. Berlin 1901. Auch in der S. 178 zitierten Sammlung.

und mit großer Konsequenz zu Ende gedacht. Bevor wir jedoch diesen neuesten Monismus selbst darstellen, sei ein Blick auf die erwähnte Entwicklungslehre geworfen.

Für die unorganische Welt hatte *Kant* in seinem Werke „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ (erschienen 1755) den Gedanken einer Entwicklung nach mechanischen Gesetzen streng und konsequent durchgeführt. Seine Hypothese von den glühenden Gasnebeln, aus denen sich unser Sonnensystem gebildet habe, wurde später in ähnlicher Weise vom französischen Astronomen und Mathematiker *Laplace*, der unabhängig von *Kant* auf dieselbe Idee gekommen war, aufgestellt und ist unter dem Namen der *Kant-Laplaceschen* Theorie allgemein bekannt. *) *Helmholtz* hat in einem überaus lichtvoll geschriebenen Vortrage **) dargetan, daß diese Theorie auch dem gegenwärtigen Stande der Forschung am meisten entspreche. Vor der organischen Welt macht aber *Kant* mit vollem Bewußtsein halt. Während er in voller Zuversicht zu seinen Aufstellungen meint, man könne ohne Vermessenheit sagen: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen, das ist: Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll“, getraut

*) *Laplace* hat seine Hypothese nicht so ausführlich dargelegt wie *Kant*. Dieselbe findet sich am Schlusse seines Werkes „Exposition du système du monde“ in einer längeren Anmerkung (p. 498—509 im Bd. IV der großen Pariser Gesamtausgabe). Während nun *Kant* voll Zuversicht ausruft: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen“, ist der Astronom und Mathematiker viel zurückhaltender. „Ich werde“, so kündigt er seine Theorie an, „in der Anmerkung am Schlusse dieses Werkes eine Hypothese vortragen, die mir mit großer Wahrscheinlichkeit aus den dargestellten Phänomenen sich zu ergeben scheint, die ich aber dennoch mit all dem Mißtrauen vorbringe, womit uns alles erfüllen muß, was nicht Resultat der Beobachtung und Rechnung ist.“ (p. 477).

**) *Helmholtz*, „Über die Entstehung des Planetensystems“, abgedruckt in „Vorträge und Reden“, Bd. II, S. 53 ff.

er sich nicht, die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe erklären zu können.

Durch die Forschungen von *Goethe*, *Lamarck*, *Geoffroy Saint-Hilaire*, *Spencer* und *Darwin* ist nun die Einsicht in die Entwicklung der organischen Welt wesentlich gefördert worden. Man weiß jetzt, daß auch hier aus einfachen Elementen die kompliziertesten Gebilde sich entwickeln, und man hat wenigstens eine Ahnung von den Gesetzen dieser Entwicklung. Die Grundeigenschaften des Lebens, als da sind: Wachstum, Ernährung, Anpassung der inneren Funktionen an die äußere Umgebung, müssen hier allerdings auch schon bei den Elementen, mag man sie nun Zellen, Neurone, Plasome oder wie immer nennen, vorausgesetzt werden. Aber das eine steht fest, daß alle Organe und alle Funktionen sich auf Grund bestimmter Tendenzen entwickeln, die darauf gerichtet sind, den Organismus und seine Gattung zu erhalten. Die aus dieser Betrachtungsweise entstandene Wissenschaft von den Gesetzen des Lebens, d. i. die *Biologie*, hat durch emsige Einzelforschung große Fortschritte gemacht und es ist eine unabweisbare Aufgabe geworden, auch das geistige Leben des Menschen vom Standpunkte der Lebenserhaltung aus oder, wie man es wissenschaftlicher ausdrücken kann, nach biologischen Prinzipien zu durchforschen. *Herbert Spencer* hat dies in seinen „Prinzipien der Psychologie“ zuerst versucht und hat dadurch trotz seiner etwas zu engen Fassung des Lebensbegriffes viel zum besseren Verständnis der seelischen Vorgänge beigetragen.

Wenn alles, was im menschlichen Organismus vor sich geht, als Lebensvorgang aufgefaßt wird, so ist die Möglichkeit geboten, für psychische und für physische Phänomene ein einigendes Band zu finden und einen Begriff aufzustellen, der tatsächlich beide vereinigt. Von da aus läßt sich aber der Blick auf alles Geschehen er-

weitem und so eine monistische Auffassung gewinnen, die weit konsequenter und strenger ist als alle bisher versuchten. Diese Gedankenwege sind von *Richard Avenarius* und von *Ernst Mach* eingeschlagen worden und der von *Avenarius* begründete „Empiriokritizismus“ ist das konsequenteste monistische System, das bisher aufgestellt wurde.

Avenarius und *Mach* sind unabhängig voneinander und auf ganz verschiedenen Wegen zu ihren Resultaten gelangt. *Avenarius*, der sich anfangs viel mit *Spinoza* beschäftigte und durch diese Beschäftigung jedenfalls in dem Verlangen nach streng monistischer Auffassung des Universums bestärkt wurde, geht vom materialistischen Standpunkte aus, während *Mach* anfangs dem Idealismus näher steht und ausdrücklich sagt, daß der idealistische Ursprung seiner Anschauungen nicht verdeckt werden soll.

Der Grundgedanke des *Avenarius-Machschen* Monismus ist die Aufhebung des Unterschiedes zwischen physischen und psychischen Phänomenen. Zu dieser Aufhebung gelangen diese Denker aber nicht durch irgendwelche materialistische oder spiritualistische Hypothesen, sondern durch eindringende Zergliederung des Ich-Bewußtseins. So wie *Kopernikus* uns gezwungen hat, den geozentrischen Standpunkt aufzugeben und unsere Erde nur als einen Punkt im Universum zu betrachten, so suchen diese Forscher einen Standpunkt zu gewinnen, der über dem Ich liegt und so die egozentrische Weltauffassung zu überwinden. Was wir unser Ich nennen, das ist nur ein Komplex von einzelnen Elementarvorgängen, deren Zusammensein ein festes, aber durchaus kein unzerstörbares ist. In dieser Auflösung des Ich-Begriffes ist bereits *David Hume* vorausgegangen, dem *Ernst Mach* in erkenntnistheoretischen Fragen auch sonst sehr nahe steht. Zwischen

den Elementarvorgängen, die mein Ich ausmachen, und den Vorgängen meiner Umgebung bestehen Abhängigkeitsbeziehungen, die in ihrer Art gar nicht verschieden sind von den Abhängigkeitsbeziehungen, die zwischen den sonstigen Vorgängen im Universum obwalten. Die Mathematik hat zur Zusammenfassung der verschiedenen Abhängigkeiten zwischen Größen den allgemeinen Begriff der Funktion gebildet. a ist eine Funktion von b heißt: Mit jeder Größenänderung von a ist eine Änderung von b immer verbunden. Verallgemeinert man nun den Begriff der Funktion in dem Sinne, daß nicht nur quantitative, sondern auch qualitative Abhängigkeitsbeziehungen darunter verstanden werden, so wird man sagen können: Im Universum findet sich nichts anderes vor als Elemente, zwischen denen funktionale Beziehungen bestehen. Die Wissenschaft hat dann keine andere Aufgabe, als diese Elemente und ihre funktionalen Beziehungen möglichst einfach zu beschreiben. Mit dieser Beschreibung hat sich zugleich eine ökonomische Ordnung der Erfahrung zu verbinden, damit das Gemeinsame nur einmal gedacht werde und so mit möglichst geringem Denkaufwand möglichst viel funktionale Beziehungen zusammengefaßt und verwertbar gemacht werden. So sind die Zahlbegriffe nichts anderes als sehr brauchbare Denkmittel, die es gestatten, Beziehungen von hoher Allgemeinheit in kurzen und präzisen Formeln zur Verfügung zu haben.

Die Welt ist somit, wie es ein jüngerer Forscher (*Heinrich Gomperz*) ausdrückt, ein geordnetes Ereignis. Hier kann weder von Substanzen noch von Ursachen die Rede sein. Jede Substanz verflüchtigt sich sofort in eine Reihe von Geschehnissen und zwischen diesen Geschehnissen kann nur von regelmäßiger Sukzession und Koexistenz, nie aber von kausaler Verknüpfung die Rede sein. Nur die Zweckmäßigkeit der biologischen Funktionen

im Leben der Organismen bleibt bestehen, aber nur als charakteristisches Merkmal, als Wegweiser zu einer künftigen ganz exakten, ökonomisch geordneten Beschreibung.

Die Elemente, zwischen denen die Funktionalbeziehungen obwalten, sind bei *Avenarius* materieller, stofflicher Natur. Er betrachtet jeden Menschen mit seiner von ihm wahrgenommenen, zu ihm in Beziehung stehenden Umgebung zusammen als eine „Prinzipialkoordination“, d. h. als eine von Anfang an bestehende Zusammengehörigkeit. Das „Ich-Bezeichnete“ und seine Umgebung bilden ein Ganzes. Das System C, so nennt *Avenarius* das Gehirn, ist das Zentralglied dieser Prinzipialkoordination. Im menschlichen Weltbegriff, der sich bei jedem von selbst bildet, verlegen wir nun die Wahrnehmungen, Gedanken und Gefühle unserer Mitmenschen in ihr Inneres. Wir unterscheiden den Baum in unserer Umgebung, gleichsam „den wirklichen Baum“, von dem Bilde des Baumes, das unser Mitmensch in seiner „Seele“ hat. Diese „Einlegung“ oder „Introjektion“ ist nach *Avenarius* eine in den Tatsachen nicht begründete Verdoppelung der Welt, indem wir den „Sachen“ in unserer Umgebung unsere „Gedanken“ gegenüberstellen. Schließlich gehört dann unser Körper zu den „Sachen“, aber in ihm wohnt ein eigenes und eigenartiges Wesen, die Seele, als der Träger der Gedanken und Gefühle. Diese Verdoppelung ist aber nach *Avenarius* eine Verfälschung der reinen Erfahrung. Jeder Mensch ist nur ein Zentralglied einer Prinzipialkoordination und seine Umgebung, insofern er sie wahrnimmt, ist dasselbe, was seine Gedanken und Gefühle: „Abhängige vom System C“ (Gehirn).

Durch Einführung des Begriffes der Prinzipialkoordination und dadurch, daß alle psychischen Phänomene bloß als „Abhängige vom System C“ aufgefaßt werden, glaubt *Avenarius* den Gegensatz zwischen Physischem

und Psychischem überwunden und den natürlichen Weltbegriff, für den es seiner Meinung nach nur eine einzige Gattung von Geschehnissen gibt, wiederhergestellt zu haben. Da aber bei ihm das Gehirn, also etwas Materielles, die Grundlage für seine monistische Auffassung bildet, so behält sein Monismus immer etwas Materialistisches. Was er als „Abhängige vom System C“ bezeichnet, das sind ebenso wie das System C selbst und alles, was darin vorgeht, doch immer stoffliche, an ein materielles Substrat gebundene Vorgänge, und wenn man seine Ausführungen konsequent zu Ende denkt, so bleibt doch schließlich nichts übrig als ein materialistischer Monismus.

Anders verhält es sich in dieser Beziehung bei *Mach*. Da, wie bereits bemerkt wurde, *Mach* vom Idealismus ausgegangen ist und aus tiefgründiger Beobachtung des eigenen Seelenlebens die wertvollsten Erkenntnisse gewonnen hat, so erscheint bei ihm der Monismus des Geschehens weit strenger und konsequenter durchgeführt als bei *Avenarius*. Die Elemente, aus denen das Universum besteht, sind für *Mach* zunächst Empfindungen. Diese tragen als psychische Phänomene den Charakter des Ereignisartigen, des substratlosen Geschehens an sich, der allen seelischen Erlebnissen eigentümlich ist. Indem nun *Mach* zur Überzeugung gelangt, daß auch die physischen Phänomene, wenn man sie eingehend zergliedert, sich nicht als beharrende Substanzen, sondern ebenfalls nur als Ereignisse darstellen, zwischen denen gesetzmäßige Beziehungen obwalten, gelangt er zu einer wirklich monistischen Auffassung, die nicht Materialismus ist. Der einheitliche Begriff, durch den alles gedacht wird, ist der Begriff des Geschehens. Die Elemente sind nicht beharrende unveränderliche Atome, sondern Elementarvorgänge, zwischen denen funktionale Beziehungen bestehen. Deshalb betont auch *Mach* ausdrücklich, daß der idealistische

Ursprung seiner Betrachtungsweise nicht verdeckt werden soll. Denn zu dem Begriff des reinen Geschehens und zu dessen konsequenter Anwendung kann man nur durch introspektive Betrachtung des eigenen Seelenlebens gelangen. Um diese Auffassung zu verstehen, muß man sich freilich über sich selbst erheben. Man muß gleichsam den archimedischen Punkt außerhalb seines Ich finden, um von da aus das Weltgetriebe zu überschauen. Indem man sich eins fühlt mit dem Universum und mit dem Steinklopferhans in *Anzengrubers* „Kreuzelschreibern“ zu der Überzeugung gelangt: „Du g'hörst zu den Allen und dös Alls g'hört zu Dir“, sieht man ein, daß das, was wir unser Ich nennen, nur ein vorübergehendes Zusammenballen kosmischen Geschehens ist, in dem dieselben Gesetze herrschen wie in der Natur. Dem geklärten Blicke des Denkers erscheint dann das Universum als eine Reihe von Gesetzmäßigkeiten, und es ist hier wirklich gelungen, den Unterschied zwischen physischen und psychischen Vorgängen, wenigstens für die Methode der Forschung zu überwinden.

In seinem neuesten Werke „Erkenntnis und Irrtum“ hat *Mach* seine monistische Betrachtungsweise noch deutlicher dargelegt. Er billigt darin (S. 460 d. 2. Aufl.) die Bezeichnung seines Standpunktes als Monismus des Geschehens. Den Unterschied zwischen Physischem und Psychischem bestimmt er dahin, daß „die Gesamtheit des für alle im Raume Vorhandenen als das Physische“, „dagegen das nur Einem unmittelbar Gegebene, allen anderen aber nur durch Analogie Erschließbare als das Psychische bezeichnet“ wird (S. 6). Diese Unterscheidung liegt aber nicht am Anfang der Erfahrung, sondern vollzieht sich erst durch den Verkehr der Menschen miteinander. „Wer durch irgend einen Zufall ohne lebende Genossen aufwachsen könnte, würde seine dürftigen Vorstellungen

schwerlich den Empfindungen gegenüberstellen, würde nicht zum Gedanken des Ich gelangen, dieses nicht der Welt entgegensetzen. Alles Geschehen wäre für ihn nur Eines.“ (S. 460.) „Als der Mensch durch Analogie die Entdeckung machte, daß auch andere ihm ähnliche, sich ähnlich verhaltende Lebewesen, Menschen und Tiere, bestehen, und als er genötigt war, sich zum klaren Bewußtsein zu bringen, daß er deren Verhalten mit Rücksicht auf Umstände beurteilen müsse, die er nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmen konnte, deren Analoga ihm aber doch in seiner besonderen Erfahrung bekannt waren, da konnte er nicht anders, da mußte er die Vorgänge in zwei Klassen teilen, in solche, die allen, und in andere, die nur Einem wahrnehmbar waren . . . Da wurde ihm zugleich der Gedanke des fremden und des eigenen Ich klar. Beide Gedanken sind untrennbar“ (S. 459 f.). Die Unterscheidung von Physischem und Psychischem ist also für *Mach* und ebenso für *Avenarius* eine willkürliche und darum nicht berechtigte. Beide wollen die „reine Erfahrung“ wiederherstellen, wo diese Scheidung noch nicht vollzogen war. Sie suchen keineswegs das Physische und das Psychische durch ein unbekanntes Drittes zu verbinden, wie dies *Spinoza* tut, dessen göttliche Substanz gleichsam jenseits von Physisch und Psychisch liegt. Der Standpunkt, den *Mach* und *Avenarius* gewinnen wollen, liegt vielmehr diesseits von Physisch und Psychisch. Durch eine „künstliche Naivität“ will sich *Mach* (Erk. und Irrtum, 2. Aufl., S. 16) auf den primitiven Standpunkt zurückversetzen, wo der Unterschied vom Körperlichen und Seelischen noch nicht gemacht war. Es gibt nur ein Universum, nur ein einziges kosmisches Geschehen, das in zwei getrennte Welten zu zerlegen kein Grund vorhanden ist. Für *Avenarius* ist dabei mehr der systematische,

für *Mach* mehr der methodologische Gesichtspunkt maßgebend. *Avenarius* will einen „natürlichen Weltbegriff“, also ein System, eine Weltanschauung, *Mach* hingegen nur einen Standpunkt, den er nicht gleich verlassen muß, wenn er von der Physik zur Psychologie übergeht. *Machs* Auffassung ist deshalb nicht metaphysischer, sondern nur methodologischer Monismus und als solcher jedenfalls von großem Wert für den Forschungsbetrieb, insbesondere für die Ausschaltung überflüssiger Probleme. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß in *Machs* methodologischen Prinzipien die Elemente einer Weltanschauung enthalten sind, die man als Monismus des Geschehens bezeichnen darf.

Zweifellos ist dieser Monismus weit strenger und konsequenter als alle anderen monistischen Deutungsversuche. Aber auch hier muß die Kritik fragen, ob sich diese Auffassung durchführen läßt. Ist auf dem Standpunkte, der diesseits von Physisch und Psychisch liegt, überhaupt Erfahrung möglich und kann hier von einem Weltbegriff ernstlich die Rede sein? Erfahrung besteht nicht bloß im Erleben der Tatsachen, Erfahrung setzt überall schon Formung und Gliederung derselben voraus. Alle Eindrücke, die von außen kommen, müssen durch die zentralisierte Organisation des Menschen, durch das System C, wie *Avenarius* sagt, gleichsam hindurchgegangen sein, wenn sie zu Erfahrungen werden sollen. Auch das Zusammenwirken der Menschen ist zum Zustandekommen biologisch verwertbarer Erfahrungen unerläßlich. Solche Erfahrungen können aber, wie oben gezeigt wurde, ohne die fundamentale Apperzeption nicht gemacht werden und diese setzt schon den Gegensatz von Ich und Welt voraus. Dieser Gegensatz ist eben ein durchaus ursprünglicher und liegt von Anbeginn an dem menschlichen Denken und Handeln zugrunde. Scheinbar vermögen wir ihn

vielleicht auf Augenblicke zu vergessen, wenn wir uns etwa auf einem hohen Berge befinden und uns ganz der Betrachtung des erhabenen Schauspiels hingeben. Auch im ästhetischen Genießen großer Kunstwerke und in der mystischen Ekstase geht unser Ich im Kunstwerke oder in der Gottheit gleichsam auf. Das sind aber nur vorübergehende Zustände, aus denen unser Ich bald, wie aus einem Traume, erwacht, um sich gestaltend und stellungnehmend der Welt gegenüber wieder selbständig zu fühlen. Diese im Wesen des Menschen begründete *Zweiheit*, die zugleich eine fortwährend sich erneuernde *Synthese* verlangt, hat *Karl Joel* in seinem hinreißend geschriebenen Werke „Seele und Welt“ sehr wirkungsvoll dargestellt.

Mit der Auffassung von *Avenarius* und *Mach* verwandt, aber keineswegs identisch, ist der *Monismus*, der als *Kulturbewegung* von *Ernst Haeckel* in seinem Buche „Die Welträtsel“ inauguriert und von *Wilhelm Ostwald* in der Form einer *energetischen Natur- und Kulturphilosophie* mit Kraft und Geschick verfochten wird. *Ostwald* baut seine Weltanschauung auf dem physikalischen Begriff der *Energie* auf und wendet dieses Denkmittel auch auf das Seelenleben an, indem er von einer „psychischen Energie“ spricht. Gegen diese Erweiterung erheben sich nun allerdings wichtige Bedenken, und zwar erstens, weil die Eigenart der seelischen Vorgänge sich der Bearbeitung durch physikalische Begriffe nicht ungewungen fügt und zweitens weil der Annahme einer Konstanz der psychischen Energie wichtige historische und psychologische Tatsachen widersprechen. Trotzdem aber muß man sagen, daß *Ostwald* durch seine „energetische Kulturphilosophie“, sowie durch seine „monistischen Sonntagspredigten“ den Beweis erbracht hat, daß sich wichtige Kulturprobleme von seinem Standpunkte aus sehr lichtvoll

und belehrend behandeln lassen. Der von ihm und dem unter seiner Leitung stehenden Monistenbunde verfochtene Monismus ist aber, wie gesagt, mehr eine Kulturbewegung als ein philosophisches System. Die Tendenz des Bundes ist vor allem gegen die herrschenden Kirchen gerichtet und die Hauptarbeit besteht darin, der naturwissenschaftlichen Betrachtung alles Geschehens zum Siege zu verhelfen.

Die monistischen Versuche, das ontologische Problem zu lösen, haben die Denkkraft in hohem Maße gesteigert und uns gelehrt, den Blick aufs Ganze zu richten. Tatsächlich aber scheint es bis jetzt nicht gelungen, die Vielheit der Erscheinungswelt aus einem Grundprinzip heraus als vollkommen gleichartig zu fassen. Selbst wenn man sich auf den formalen Begriff des Geschehens beschränkt und in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit das einigende Band sucht, bleibt, wie oben bemerkt wurde, die Zweiheit bestehen. Deshalb kehrt man in neuester Zeit wieder mehrfach zu der anscheinend wissenschaftlich minderwertigen, tatsächlich aber der wirklichen Erfahrung mehr entsprechenden Auffassung des Dualismus zurück. Mit den daraus sich ergebenden Problemen haben wir uns jetzt zu beschäftigen.

§ 33. Der Dualismus.

Schon vor jeder philosophischen Spekulation noch auf dem Boden der praktischen Weltanschauung ist der Unterschied zwischen *Belebtem* und *Leblosem* aufgefallen und bemerkt worden. Das Leblose bleibt ruhig, bis ein äußerer Anstoß es in Bewegung setzt, das Belebte bewegt sich aus eigenem Antrieb und in zweckmäßiger Weise. Dem Belebten muß daher ein Wesen innewohnen, das diese Bewegung hervorruft. Zu einer derartigen Auffassung führt, wie wir aber gesehen haben, bereits die fundamentale Apperzeption. Infolge derselben

verlegte man das Kraftzentrum, das Bewegende in das Innere des Körpers und machte sich zunächst über die Gestalt und über die Schicksale dieses von Innen heraus bewegendes Wesens keine Gedanken. Da traten nun im Laufe der Entwicklung zwei wichtige Momente dazu. Die Tatsache des Todes wurde selbstverständlich so gedeutet, daß das innerlich Belebende, jetzt aus dem Körper gewichen sei. Dazu kamen nun mannigfache Erfahrungen des Traumlebens. Primitive Menschen betrachten die Träume als wirkliche Erlebnisse und glauben an die Wahrheit dessen, was sie im Traume gesehen haben. Wenn nun ein Häuptling des Stammes gestorben war, so träumten in den darauf folgenden Nächten gewiß viele Stammesgenossen von ihm und erzählten einander, der Verstorbene sei ihnen im Traume erschienen. So bekam das belebende Prinzip oder die Seele Gestalt, man glaubte an ihr Weiterleben, bestärkte sich gegenseitig in diesem Glauben und so wurde der Seelenbegriff zu einer der ältesten und festesten sozialen Verdichtungen, die wir kennen.

Der Mensch besteht also nach dem überall verbreiteten Glauben der primitiven Völker aus zwei verschiedenen Wesen, aus dem sicht- und greifbaren Körper, der den eigentlichen Menschen ausmacht und der Träger seiner Persönlichkeit ist, und aus der körperlichen, ungreifbaren, aber darum doch nicht ganz immateriellen Seele. Diese wird als Hauch, als Schatten vorgestellt. Sie verläßt den Menschen zeitweise im Schlafe und für immer im Tode. Für den Primitiven bedeutet der Körper alles, die Seele wenig oder nichts. Wenn der Kannibale den Feind verzehrt, dann ist er überzeugt, daß er mit dem Fleisch auch die Kraft, den Mut und den Verstand des Erschlagenen sich einverleibt hat. In den homerischen Gedichten sehen wir, wie die Eigenschaften des Menschen am Körper

haften, während die Seele ein schattenhaftes Dasein führt, die Trennung vom Leibe beklagt und sich im Hades nach der Oberwelt sehnt.

Dies wird anders, sobald die komplizierteren Formen des sozialen Lebens zu einer höheren Wertung des Geistigen im Menschen führen. (Vgl. oben S. 154.) Der rohe Seelenglaube der Primitiven, die mythischen Phantasiegebilde *Homers* machen nun ganz anderen Vorstellungen Platz. Die Seele ist das Wertvollere, das Höhere, das Göttliche im Menschen. Ihre Vereinigung mit dem Körper wird als Befleckung aufgefaßt und es entsteht die Sehnsucht und die Hoffnung, daß die Seele, wenn sie aus der Gefangenschaft im Körper befreit ist, zu ihrem göttlichen Urquell zurückkehren wird. Die Seelenwanderung in der indischen und pythagoreischen Religionsphilosophie wird als ein langer Läuterungsprozeß der Seele aufgefaßt, und in der bereits öfter erwähnten Religion der Orphiker bildet das Erlösungsbedürfnis den Grundgedanken und das Grundmotiv. Unter dem Einfluß dieser Strömungen lehrt *Plato* im „Phädon“ die Unsterblichkeit der Seele und sucht sowohl ihr Dasein vor der Geburt, als auch ihre Fortdauer nach dem Tode logisch zu beweisen. Jetzt erst wird das Geistige vollkommen immateriell gefaßt und vom Körperlichen scharf geschieden. *Platon* selbst betrachtet nur das Geistige als das Wirkliche und erkennt der Materie kein wahrhaftes Sein zu. Allein der Erfahrungsphilosoph *Aristoteles*, der auch den Sinnendingen die vollkommene Realität zuerkennt, formuliert als erster einen philosophischen Dualismus. Die Seele ist zwar bei *Aristoteles* nur die Form; die Vollendung (Entelechie) des lebenden Wesens und geht mit dem Körper zugrunde. Aber es gibt außer der Seele noch einen vom Körper verschiedenen Geist, der in ihm wohnt, solange der Körper lebt, dann aber sich von ihm trennt und ein Eigenleben führt.

Körper, Seele und Geist sind aber nicht zwei, sondern drei Prinzipien und diese bei *Aristoteles* vorgebildete Dreieitslehre, der Trinitarismus erhält sich lange Zeit in der christlichen Philosophie. Das Wort aber, das den Geist zum Unterschied von der Seele bezeichnet, ist nicht das von *Aristoteles* gebrauchte (*νοῦς* Nus), sondern ein Ausdruck, der zuerst etwas Materielles bedeutete. Es ist das griechische Wort Pneuma (lat. Spiritus), das in der stoischen Naturphilosophie eine Rolle spielt. Wörtlich heißt es „Hauch“, aber gemeint ist damit eine ganz dünne, alles durchdringende Luftart, etwa dem Äther der modernen Physik vergleichbar. Nach der Lehre der Stoiker ist das ganze Weltall vom Pneuma durchwohnt, aber es entfaltet sich da in verschiedener Reinheit und Feinheit. Das Pneuma ist bei den Stoikern zugleich Urstoff der Welt und höchste göttliche Intelligenz. Im Menschen wirkt es als vernünftige Seele, die alle niederen Triebe zu meistern vermag.*) So wird das materiell gedachte Pneuma zum Träger der reinen Geistigkeit und daraus erklärt es sich, daß dieses Wort in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie und später im neuen Testament der Ausdruck wird für den vollkommen immateriellen, reinen Geist, der nicht, wie die Seele, mit dem Körper verbunden ist. So stellt der Apostel *Paulus* dem „seelischen“ (*ψυχικός*) Menschen, der die Werke des Geistes nicht in sich aufzunehmen vermag, den „geistigen“ (*πνευματικός*) gegenüber, der das Göttliche erkennt (I. Cor. 2, 14, 15). Nach der Lehre der „Gnostiker“**) wird das ganze Menschen-

*) Vgl. darüber *Hans v. Arnim* in dem Sammelwerke „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ (Kultur der Gegenwart I. 5. S. 219—250). Es ist dies die weitaus beste Darstellung des Stoizismus, die wir besitzen.

**) Das sind christliche Theologen des zweiten und dritten Jahrhunderts, die vom christlichen Glauben zum christlichen Wissen fortschreiten wollten und die Lehre der christlichen Religion zu

geschlecht in Materien-Menschen (Hyliker), in Seelenmenschen (Psychiker) und in Geistesmenschen (Pneumatiker) eingeteilt. Nur die letztern sind des göttlichen Geistes teilhaftig und erheben sich über dem Glauben zum Wissen (Gnosis).

Allmählich tritt diese Dreiheitslehre zurück und macht einem ausgesprochenen Dualismus Platz. Schon *Thomas v. Aquino* zog Geist und Seele, die bei *Aristoteles* getrennt waren, in einen Begriff zusammen und seine Auffassung wurde im Jahre 1311 durch das Konzil von Vienne kanonisiert. Eine philosophische strenge Formulierung hat jedoch der Dualismus erst durch *Renè Descartes* (1596—1650) erfahren.

Descartes lehrt, daß es zwei voneinander ganz verschiedene Substanzen gibt, die nichts miteinander gemein haben. Es gibt in der Welt *a u s g e d e h n t e* D i n g e oder Körper, die mechanisch aufeinander wirken. Ihre Bewegungen und deren Gesetze müssen durch Beobachtung und Rechnung erforscht werden und laufen mechanisch ab, ohne daß dabei zur Erklärung irgend eine Zweckursache verwendet werden darf. Außer dem aber existiert in mir eine *d e n k e n d e* S a c h e, die etwas ganz anderes ist als der Körper. Die Existenz dieser geistigen Substanz ist mir durch mein Selbstbewußtsein unmittelbar gewiß und kann nicht angezweifelt werden. Gott, dessen Wahrhaftigkeit über allen Zweifel erhaben ist, hat mir die Überzeugung von der Existenz der Körper gegeben, und er kann mich nicht täuschen. Ebenso ist mein Geist eine Schöpfung Gottes. Nun sind aber diese beiden Substanzen im menschlichen Organismus vereint. Die Erfahrung lehrt, daß körperliche Vorgänge mich zum Denken veranlassen und daß mein Wille den Körper zu bewegen vermag. Es fragt sich nun, einer philosophischen Weltanschauung weiter zu entwickeln strebten. (Überweg Heinze Grundriß 9. Aufl. II, 34 ff.).

wie die Wechselbeziehung zweier so durchaus verschiedener Substanzen 'aufeinander zu erklären sei. Dieses Problem der Wirkung des Körpers auf die Seele und der Seele auf den Körper ist das zentralste und wichtigste Problem des Dualismus. Um die Lösung desselben haben sich die größten Denker bemüht und der Streit darüber ist immer noch nicht geschlichtet.

Descartes selbst hat dieses Problem in der Weise zu lösen versucht, daß er der Seele einen Sitz im Gehirn (in der Zirbeldrüse) anwies und sie von da aus Wirkungen ausüben und empfangen ließ. Nun erschien aber späteren Denkern die Wechselwirkung zwischen zwei so ungleichartigen Substanzen als eine logische Unmöglichkeit und man suchte den unleugbaren Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem anders zu erklären. Die sogenannten *O k k a s i o n a l i s t e n* (*Geulincx*, 1624 bis 1669, und *Malebranche*, 1638 — 1715) nahmen an, daß Gott bei jeder Gelegenheit eines physischen Vorganges den entsprechenden geistigen erzeuge und umgekehrt. Die Vorgänge seien also nur Gelegenheitsursachen (*occasio* = Gelegenheit), welche Gott Anlaß zum Eingreifen geben. An Stelle dieses jedesmaligen Eingreifens der göttlichen Allmacht setzte dann *Leibniz* (1646 bis 1716) eine vorher bestimmte Übereinstimmung oder *p r ä s t a b i l i e r t e* *H a r m o n i e*. Wie ein geschickter Uhrmacher zwei Uhren konstruieren könnte, die, ohne miteinander verbunden zu sein, doch genau gleich gehen, so habe Gott in seiner Allmacht die Verfügung getroffen, daß Leib und Seele in immer gleichem harmonischen Zusammenhange stehen, indem jedem Reize die Empfindung, jedem Willensakte die Bewegung folge, ohne daß Leib und Seele aufeinander wirken.

In neuester Zeit hat man zur Erklärung dieser Wechselbeziehungen die Theorie des *p s y c h o - p h y s i s c h e n*

Parallelismus aufgestellt. Danach sind die physiologischen Vorgänge in den Nerven und besonders im Gehirn, welche in letzter Linie die psychischen Vorgänge bedingen, psycho-physische Prozesse. Es findet nur ein Vorgang statt, aber er bietet der Betrachtung zwei Seiten. Von außen ist er physischer Natur und steht mitten in der Kausalreihe des Naturgeschehens, von innen aber ist dieser Vorgang ein psychischer, er ist Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Gefühl oder Willensakt.

Der psycho-physische Parallelismus ist nur eine scheinbare, aber keine wirkliche Lösung des Problems, das in der täglich erlebten Tatsache der Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Phänomenen enthalten ist. Wenn man von einer „Innenseite“ spricht, so ist dies nur ein täuschendes Bild. Nicht deshalb, weil die psychischen Phänomene sich im Innern des Organismus abzuspielen scheinen, heißen sie innere Vorgänge, denn sonst müßten ja auch die rein physiologischen Prozesse, wie die Verdauung, die Aufsaugung, der Blutkreislauf, die sich alle im Innern des Körpers vollziehen, darunter verstanden sein. Die „Innenseite“ des psycho-physischen Prozesses ist somit nur das Psychische selbst als Bewußtseinsvorgang. Wird nun der Bewußtseinsvorgang zusammen mit den ihm zugeordneten Vorgängen im Gehirn als ein einheitlicher Vorgang aufgefaßt, so läuft das immer auf eine materialistische Deutung hinaus. Man muß dann sagen: Sobald die physiologischen Vorgänge einen gewissen Grad der Kompliziertheit erreichen, gesellen sich psychische Erlebnisse dazu. Diese sind aber dann nur Funktionen des physiologischen Prozesses. Der einheitliche Vorgang ist ein materieller, und das Psychische ist, wie *Ribot* es ausdrückt, nur eine Zutat (*surajouté*), die für das Wesen des Prozesses eigentlich belanglos ist. Dadurch aber wird

der psycho-physische Parallelismus zum reinen Materialismus und alle Argumente, die gegen diesen vorgebracht wurden, gelten auch hier. Nur auf dem Standpunkt *Machs* hört die Wechselbeziehung zwischen Physischem und Psychischem auf, ein Problem zu sein. Daß aber auch hier der Dualismus nicht ganz überwunden ist, wurde oben gezeigt.

Unserer Ansicht nach ist der Dualismus durchaus nicht als widerlegt zu betrachten. Die Behauptung, daß Ungleichtartiges nicht aufeinander wirken könne, liegt im Begriffe der Kausalität durchaus nicht enthalten. Dazu kommt noch, daß die Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem eine der primitivsten Tatsachen ist, die wir erleben. Wenn wir auf Grund eines Willensentschlusses eine Bewegung ausführen, so fühlen wir gleichsam, wie Ursache und Wirkung ineinander übergehen. Es ist diese Verbindung, wie *Jodl* einmal sagt, das Urbild aller Kausalität. Indem wir aber dabei an unsere oben gegebene Erklärung von der Entstehung der Urteilsfunktion erinnern, können wir noch mehr sagen. Diese Verbindung von Wille und Bewegung ist die einzige kausale Verknüpfung, die wir in ihrem Verlaufe erleben. Sie ist aber zugleich infolge der durch sie geschaffenen fundamentalen Apperzeption die Quelle alles unseres Urteilens und damit alles unseres Begreifens.

Es hat nun keinen rechten Sinn, eine solche Ur-tatsache als unbegreiflich zu bezeichnen. Unbegreiflich erscheint sie nur, wenn man die kausale Beziehung vom einseitigen, rein naturwissenschaftlichen Standpunkt betrachtet und jede Wechselbeziehung dem Prinzip der Erhaltung der Energie unterwirft. Dieses Prinzip hat sich, insbesondere seitdem durch *Robert Mayer*, durch *Joule*, *Helmholtz*, *Mach* und in neuester Zeit durch *Ostwald* seine

wahre Bedeutung erkannt wurde, für alles physikalisch chemische Geschehen aufs glänzendste bewährt. Man wird deshalb gewiß methodologisch richtig verfahren, wenn man an diesem bewährten Grundsatz auch neu hervorkommenden Energieformen gegenüber, wie man sie z. B. an den radio-aktiven Substanzen beobachtet, so lange festhält, als dies nur irgend möglich ist. Das Prinzip der Erhaltung der Energie ist aber durchaus nicht die einzige Betätigungsweise der Kausalität. Wir bemerken innerhalb des Gebietes der psychischen Phänomene, also im Reiche des Geistes kausale Beziehungen, bei denen von einer Konstanz der Energie keine Rede sein kann. Schon die geistige Entwicklung jedes einzelnen Menschen zeigt eine Steigerung der seelischen Leistungsfähigkeit. Weit großartiger aber und viel deutlicher tritt uns diese Steigerung entgegen, wenn wir die geschichtliche Entwicklung der Menschheit ins Auge fassen. Die Erfindung der Buchdruckerkunst hat die geistige Leistungsfähigkeit der Menschheit in einem Maße gesteigert, von dem man sich gar keine Vorstellung machen kann. Spielend operieren wir heute mit Begriffen, die zu bilden und auszudrücken einem *Aristoteles* die größte Anstrengung gekostet hat. Für das Verständnis der geistigen Entwicklung ist das Prinzip von der Erhaltung der Energie kein geeignetes Denkmittel. Viel tauglicher scheint uns vielmehr auf geistigem Gebiete das von *Wundt* aufgestellte Prinzip des Wachstums geistiger Energie zu sein (*Wundt*, Ethik, 4. Aufl., III, 41). In der physischen Welt ist die Kausalität eine geschlossene und beruht auf dem Grundsatz der Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung. In der Welt des Geistes und der Geister ist zwar jedes Geschehen durch die vorangegangenen Ereignisse verursacht, aber die Wirkungen gehen weit über das Vorangegangene hinaus. Die physischen Vorgänge lösen geistige

Vorgänge aus, aber diese erfahren dann dadurch, daß viele Menschen davon beeinflußt werden, eine Vermannigfaltung und Vervielfältigung, die sich ins Unermeßliche steigert. Kausalität ist also nicht nur da anzutreffen, wo das Gesetz der Erhaltung der Energie Geltung hat. Auch die tatsächlich vorhandenen Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Vorgängen, Beziehungen, die täglich und stündlich erlebt werden, können gar nicht anders gedeutet werden, als durch gegenseitige Beeinflussung und Verursachung. Diese Deutung verstößt keineswegs, wie oft behauptet wird, gegen irgend ein wissenschaftliches Denkgesetz. Es liegt durchaus nicht im Begriff der Ursache, daß die Wirkung ihr äquivalent oder auch nur mit ihr gleichartig sei. Selbst in der physischen Welt sind die sogenannten „auslösenden“ Ursachen durchaus nicht den ausgelösten Wirkungen äquivalent. Alle psychischen Vorgänge aber sind selbst eine Art von Auslösungen und üben wiederum auslösende Wirkungen aus. Deshalb bleibt der Gedanke einer Wechselwirkung zwischen Physischem und Psychischem trotz aller dagegen erhobenen Einwände wissenschaftlich haltbar.

Es gibt demnach in der Welt physische Vorgänge, d. i. solche, die sinnlich wahrnehmbar sind oder es werden können und die zugleich an einen substantiellen Träger gebunden erscheinen. Es gibt ferner psychische Vorgänge, die niemals sinnlich wahrnehmbar werden können und die, an sich betrachtet, zur Annahme eines substantiellen Trägers keinen Anlaß geben. Ihre Vereinigung im menschlichen Organismus beruht auf Wechselwirkung, welche an sich gar nichts Unbegreifliches hat. !

Diese Auffassung bleibt wissenschaftlich möglich, und so verdient der Dualismus auch heute noch als berechtigte Weltanschauung zu gelten.

Neben dem Dualismus haben amerikanische Denker der jüngsten Zeit auch den ganz ursprünglichen Pluralismus wieder zur Geltung gebracht. Es ist dies eine vollkommen bewußte, aber viel radikalere Rückkehr zum Standpunkt des nicht philosophierenden Verstandes. Diese Richtung hängt mit dem Pragmatismus zusammen und wird auch von dem energischsten Vertreter des Pragmatismus, von *William James* verteidigt. Der Einheitstrieb des Menschen soll nur nach vorwärts und gar nicht nach rückwärts gerichtet sein. Die Welt ist ursprünglich durchaus keine Einheit, die menschliche Arbeit soll vielmehr eine einheitliche Organisation erst herbeiführen. Die Philosophie hat es bei diesen Denkern gar nicht mit dem Universum, sondern nur mit der Erde und den auf ihr wohnenden Menschen zu tun. Der Pluralismus ist einerseits radikaler Empirismus andererseits energischer Aktivismus. Während nun diese letztere, vorwärts treibende zur Tätigkeit spornende Tendenz sehr segensreich werden kann, wird in der theoretischen Grundlegung die bisher von der Wissenschaft erreichte Vereinheitlichung doch zu sehr vernachlässigt. Die physikalisch-chemischen Vorgänge haben soviel Gemeinsames, daß ihre Zusammenfassung in einen Begriff gerechtfertigt und geboten ist. Ebenso zeigen alle psychischen Phänomene das gemeinsame Merkmal des Unsinnlichen und des Ereignisartigen. Wenn man diesen beiden Gruppen ihre Selbständigkeit beläßt, hat man der wirklichen Erfahrung hinlänglich Rechnung getragen.

§ 34. Das kosmologisch-theologische Problem. Gott und Welt.

Der Gegensatz von Beseeltem und Unbeseeltem, von Körper und Geist, der sich schon der naiven Auffassung aufdrängt und den die Philosophie entweder anerkennt

(Dualismus) oder zu überbrücken sucht (Monismus), ist durch die Betrachtung des Menschen nahe gebracht. Früher jedoch als der Mensch war die Welt, die ihn umgibt, Gegenstand der philosophischen Spekulation.

Der früh bemerkte Zusammenhang der Weltereignisse, die gesetzliche Regelmäßigkeit, die schon der Lauf der Jahreszeiten aufweist, verlangten eine Erklärung. Die Frage nach der wahren Natur des Weltalls, nach seinem Ursprung, seiner Entwicklung und seinem eventuellen Untergang bildet den Inhalt des kosmologischen Problems, mit dessen Lösung sich die Naturphilosophie beschäftigt, welche einen Teil der Metaphysik bildet.

Die ersten griechischen Philosophen glaubten den Zusammenhang und die Gesetzlichkeit des Weltgeschehens am einfachsten durch die Annahme eines einzigen Grundstoffes zu erklären, aus dem alles entstanden sei. Das Wasser, die Luft, das Feuer wurden von verschiedenen Denkern als solche Urstoffe angenommen. *Empedokles* nahm dann die bekannten vier Elemente an (Wasser, Feuer, Luft und Erde), während *Leukippos* und sein Schüler *Demokrit* die Atomistik begründeten, wonach die Welt aus qualitativ gleichen, nur durch Gestalt und Größe verschiedenen kleinen Körperchen besteht, die selbst unteilbar sind (atomon = Unteilbares) und durch ihre Gruppierung die verschiedenen Körper entstehen lassen.

Diese Auffassung wurde in der neueren Zeit durch verfeinerte Denkmittel und Denkmethoden weiter ausgebildet und bildet noch heute bei einem großen Teile der Physiker die Grundlage der mechanischen Auffassung der Welt. Durch die genauere Erforschung der Bewegungsgesetze sowie durch die Erkenntnis der chemischen Eigenschaften der Körper ist diese Auffassung eine ungleich kompliziertere und auch inhaltlich verschiedene gegenüber

der *Leukipps* und *Demokrits*, allein der Grundgedanke ist derselbe geblieben.

Diese mechanische Auffassung befriedigte aber nicht allgemein und nicht auf die Dauer. Die auffallende Zweckmäßigkeit so vieler Naturvorgänge zeitigte bald den Gedanken an eine baumeisterliche Intelligenz, die alles planmäßig angeordnet habe. *Anaxagoras* ist der erste Philosoph, der eine solche Intelligenz zum Zwecke der Welterklärung annimmt. Sein Nus (νοῦς) oder Geist bringt Ordnung in das chaotische Weltall. Von da ab ist das kosmologische Problem eng verknüpft mit der Frage nach dem geistigen Urheber und Lenker des Weltalls. Der Gottesbegriff, der durch die religiösen Vorstellungen vorgebildet war, tritt nun in den Bereich der philosophischen Spekulation und schafft das theologische Problem, mit dem sich ein anderer Teil der Metaphysik, die Religionsphilosophie, beschäftigt.

Der Gottesbegriff hat jedoch in der Philosophie nicht nur eine metaphysische und erkenntnistheoretische, sondern auch eine ethische Bedeutung. Bald wird mehr die eine, bald wieder die andere Seite dieses Begriffes betont, mehrfach aber fließen beide zusammen.

Jeder Lösungsversuch des kosmologischen Problems muß heute zum Gottesbegriff Stellung nehmen, sei es auch nur in der Leugnung desselben. Ganz außer acht lassen darf man ihn nicht mehr, da derselbe infolge einer jahrtausendelangen Entwicklung zum ständigen Inventar unserer philosophischen Begriffe gehört.

Das kosmologisch-theologische Problem hat zunächst zwei entgegengesetzte Lösungsversuche hervorgebracht, die man kurz Mechanismus und Teleologie nennt.

Die mechanische Auffassung betrachtet das Weltgeschehen als Ausfluß von Kräften, die der Materie

selbst innewohnen. Durch Anziehung und Abstoßung in den verschiedensten Formen, durch Schwere und Fliehkraft werden die Körper in ihrer Zusammensetzung und in ihren Bahnen erhalten. Auch die so überaus wichtigen chemischen Prozesse lassen sich in diese Anschauung einfügen, wenn es auch noch nicht gelungen ist, alle qualitativen Unterschiede auf quantitative zu reduzieren. Auch die chemischen Eigenschaften wohnen ja den Stoffen inne und sind nicht von außen in sie hineingebracht.

Die mechanische Auffassung liegt der antiken Physik fast ausschließlich zugrunde und wird in neuerer Zeit namentlich von materialistischer Seite energisch verfochten. Auch die Vorgänge in den lebenden Organismen sucht man auf Mechanik und Chemie zurückzuführen und weist die Annahme einer besonderen Lebenskraft zurück.

Der Gottesbegriff ist mit der mechanischen Auffassung vereinbar und auch häufig mit ihr verbunden worden. Gott ist hier der Ordner (*Anaxagoras*) oder erste Beweger (*Aristoteles*) der vor ihm schon vorhandenen Materie. Selbst der Begriff Gottes als Welterschöpfer ließe sich mit einer mechanischen Naturauffassung verbinden, wenn man Gott als Urheber der mechanischen Naturgesetze denkt, der die einmal gegebenen Gesetze nicht ändert.

Die mechanische Auffassung bemüht sich namentlich in neuerer Zeit, den Zweckbegriff ganz aus der Naturerklärung zu eliminieren und steht eben dadurch im Gegensatz zu der teleologischen Auffassung.

Die Teleologie ist nämlich diejenige Denkrichtung, welche, die Zweckmäßigkeit der einzelnen Weltereignisse und namentlich der einzelnen Organe des Körpers betonend, die Annahme macht, die Welt sei von einer höheren Intelligenz nach bestimmten Plänen und Zwecken eingerichtet worden. *Platon* macht dem *Anaxagoras* den Vorwurf, daß sein Nus nur eine ordnende Tätigkeit entfalte,

über den Zweck der einzelnen Einrichtungen aber keine Rechenschaft gebe. Die teleologische Auffassung findet in Gott den Schöpfer und den Lenker der Welt.

Am deutlichsten ausgesprochen ist diese Anschauung in der Schöpfungsgeschichte des alten Testaments und von da aus ist sie in die monotheistischen Religionen des Abendlandes eingedrungen, so daß sie den Kern der wichtigsten Religionssysteme bildet. Eben deshalb ist uns diese Auffassung von Kindheit an vertraut und geläufig.

Diese Form der Teleologie setzt einen persönlichen, außerweltlichen Gott voraus und kann deshalb, weil sie damit über die Erfahrung hinausgeht, auch transzendente Teleologie genannt werden.

In neuerer Zeit hat sich daneben eine andere Form der Teleologie herausgebildet, welche die Zweckmäßigkeit als eine den Dingen, namentlich den Organismen selbst innewohnende Tendenz auffaßt. Diese immanente Teleologie ist die Auffassung der sogenannten Entwicklungslehre.

Dabei kommt allerdings vorwiegend die organische Natur in Betracht. Man nimmt an, daß allen Organismen der Trieb nach Selbsterhaltung und Arterhaltung innewohne. Infolge dieses Triebes entwickeln sich die Organismen entsprechend den Lebensbedingungen und passen sich diesen im Kampfe ums Dasein immer besser an.

Diese von *Lamarck* begründete und von *Goethe* vielfach vertretene Anschauung ist, von *Herbert Spencer* (1856) zum erstenmal philosophisch formuliert, durch *Darwin* (Entstehung der Arten, 1859) Gemeingut der Gebildeten geworden. *Darwin* erweiterte sie durch die weittragende Hypothese, daß die Organismen ihre im Kampf ums Dasein erworbenen Eigenschaften durch natürliche Aus-

lese oder Zuchtwahl vererben und so die Anpassungsfähigkeit ins Ungemessene steigern können. Das Überleben der am meisten Angepaßten (*the survival of the fittest*) und die natürliche Auslese bilden den Kern des sogenannten Darwinismus, der aber nicht identisch ist mit dem Gedanken der Entwicklung überhaupt. Wenn also auch in neuerer Zeit manches von den speziellen Lehren *Darwins* sich als wissenschaftlich unhaltbar erwiesen hat, so bleibt doch der von ihm so energisch und so machtvoll vertretene Grundgedanke von bleibendem Werte.

Die hier gelehrte immanente Teleologie ist auch für die Erforschung des Seelenlebens und für die gesamten Geisteswissenschaften von großer Bedeutung.

Auch mit der immanenten Teleologie läßt sich, wie schon das Beispiel von *Darwin* selbst lehrt, der Gottesbegriff vereinigen. Man muß dann nur annehmen, daß Gott die einfachsten Lebewesen, etwa das Protoplasma, geschaffen und daß sich nach den von ihm hineingelegten Entwicklungsgesetzen daraus die Mannigfaltigkeit der Organismen allmählich herausgebildet habe.

Die Auffassung Gottes als einer außerweltlichen Intelligenz, die mit unendlicher Denk- und Willenskraft begabt ist, nennt man anthropomorphischen Theismus. Anthropomorphisch muß jeder Theismus bleiben, weil wir eine Intelligenz nur nach Analogie der menschlichen zu denken vermögen. Wir können unsere Seelenkräfte ins Unendliche gesteigert denken, aber es bleiben immer menschliche Kräfte. Der Theismus ist in roher Form die Auffassung aller Naturvölker, in geläuterter — nur diese pflegt mit diesem Namen bezeichnet zu werden — die Anschauung der herrschenden monotheistischen Religionssysteme.

Davon verschieden ist der Pantheismus, wonach Gott und Welt nicht verschieden, sondern Eines sind.

Das Göttliche durchdringt das gesamte Weltall, ist überall vorhanden, aber nicht getrennt von den Dingen, sondern ihnen immanent. Anklänge von Pantheismus finden sich schon bei *Xenophanes*, deutlich ausgesprochen hat ihn *Giordano Bruno*, kraftvoll und energisch durchgeführt und zu Ende gedacht *Baruch Spinoza*. Für *Spinoza* gibt es, wie wir oben gehört haben, nur eine Substanz, nämlich Gott. Diese Substanz hat zwei Betätigungsarten oder Attribute, Denken und Ausdehnung. Jedes Ding ist ein Modus der einzigen Substanz und nimmt so teil an ihrer Göttlichkeit. Das Ziel der Weisheit ist die freudige Hingabe an das All, von dem wir ein Teil sind, und diese Hingabe ist es, welche *Spinoza* Gottesliebe nennt. Diese großartige Weltanschauung hat besonders mächtig auf *Goethe* gewirkt, der ihr schon in seiner Jugend in Fausts Religionsgespräch mit Gretchen und später als gereifter Genius wiederholt poetischen Ausdruck gegeben hat:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe.
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt.“

Neben dem Pantheismus bildete sich im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert in England eine besondere Auffassung des Gottesbegriffes aus, für welche die Bezeichnung *Deismus* gewählt wurde. Die Vertreter dieser Auffassung (*Cherbury* † 1648, *Toland* † 1722, *Collins* † 1729) nehmen für die Vernunft das Recht in Anspruch, auch in den Fragen der Religion mitzusprechen, und lehnen sich gegen vernunftwidrige Dogmen und gegen überkommene Autorität auf. Sie nennen sich deshalb mit Vorliebe *Freidenker*. Sie treten ein für eine natürliche Religion,

was nach ihrer Meinung so viel ist als Vernunftreligion. Gott ist für sie der Schöpfer und Lenker der Welt, hauptsächlich aber sehen sie in ihm die Quelle des Sittengesetzes. Ein solcher Gottesbegriff kann aus der Vernunft abgeleitet werden und es bedarf keiner Offenbarung und keiner Wunder, um an ihn zu glauben. Der Wert der Religion liegt in der moralischen Gesinnung, die durch sie hervor gebracht wird. „Glaube an Gott und tue deine Pflicht“, lautet die Devise des Deismus.

Das Bedürfnis, den in der religiösen Tradition gegebenen Gottesbegriff philosophisch zu bearbeiten, hat sich im Mittelalter besonders stark fühlbar gemacht. Zunächst suchte man das Dasein Gottes aus seinem Begriffe, aus der Zweckmäßigkeit der Welt und aus anderen Argumenten logisch zu beweisen. Schon von manchen Scholastikern (z. B. *Duns Scotus*, 1265 — 1308) wurde jedoch die logische Unhaltbarkeit dieser Beweise erkannt und das Dasein Gottes zu den geoffenbarten, d. h. mittels der Vernunft nicht zu begründenden Wahrheiten gerechnet (s. o. S. 9). Auch in der neueren Philosophie hat man sich viel mit solchen Beweisen abgegeben, bis *Kant* das Dasein Gottes zwar als unbeweisbar, wohl aber als eine Forderung der praktischen Vernunft, d. h. des Sittengesetzes hinstellte. Seitdem schreibt man dem Gottesbegriffe vorwiegend ethische Bedeutung zu.

Unserer Ansicht nach ist jedoch der Gottesbegriff nicht so sehr für die Begründung des Sittengesetzes als vielmehr für unsere theoretische Weltanschauung von Bedeutung. Wir verweisen, um das deutlich zu machen, wieder auf die *Urteilsfunktion* als auf die *fundamentale Apperzeption*. Wenn wir jeden uns in der Wahrnehmung gegebenen Inhalt nur dadurch zu unserem geistigen Eigentum machen können, daß wir ihn in die unserem Organismus gemäße Form umgießen, und ihn

als ein Kraftzentrum und seine Kraftäußerung aufzufassen nicht umhin können, wenn sich uns ferner diese Form in jahrtausendelanger Denkarbeit bewährt und erprobt hat und wir mit ihrer Hilfe die Welt geistig erobern haben, dann liegt der Gedanke gewiß nahe, diese Form einmal auf das Weltganze anzuwenden. Sowie wir dies aber versuchen, dann erscheint uns dieses Ganze als das Werk eines mächtigen, unendlichen Willens, dessen Kraftäußerung eine konstante ist. Erst dadurch aber erhält unser Weltbild den wünschenswerten Abschluß. Dieser mächtige Wille ist der Urgrund für Materie und Geist, die Naturgesetze sind seine Gesetze, er hat sie gegeben, wie der Psalmist sagt, und erselbstbricht sie nicht.

So gelangen wir durch Anwendung der an der Erfahrung bewährten Urteilsfunktion auf das Weltganze zu einer unseren Erkenntnistrieb befriedigenden Weltanschauung, in der auch der Gottesbegriff seine Stelle findet.

Literatur.

- Fr. A. Lange*, Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. 1866. 7. Aufl. 1902.
- Ed. v. Hartmann*, Geschichte der Metaphysik. 2 Bände. 1899 und 1900.
- Lotze*, Mikrokosmos. 3 Bände. 1856—1864, 5. Aufl. 1896 ff.
- System der Philosophie. 2. Teil: Metaphysik. 1879. 2. Aufl. 1884. Jetzt wieder abgedruckt in der „Philos. Bibliothek“ (Leipzig, Meiner).
- W. Wundt*, System der Philosophie. 1889, 3. Aufl. 1906.
- G. Th. Fechner*, Über die physikalische und philosophische Atomlehre. 2. Aufl. 1864.
- Zendavesta oder: Über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 3 Bände. 1851. 2. Aufl. I. Band. 1901.
- Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 1879.
- Ed. v. Hartmann*, Die Philosophie des Unbewußten. 1. Aufl. 1869. 11. Aufl. 1904.
- G. Heymans*, Einführung in die Metaphysik. 1905.

- Richard Avenarius*, Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bände. 1888 bis 1891. 2. Aufl. 1909.
- — Der menschliche Weltbegriff. 1891, 3. Aufl. 1912.
- — Der Gegenstand der Psychologie. Drei Aufsätze in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1894 und 1895. Jetzt als Anhang in der 3. Aufl. von „Der menschliche Weltbegriff“. (Aus diesen Aufsätzen lernt man den Grundgedanken des *Avenariusschen* Monismus am besten kennen.)
- Josef Petzoldt*, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 2 Bände. 1900 und 1905.
- — Das Weltproblem. 2. Aufl. 1912.
- Ernst Mach*, Die Analyse der Empfindungen. Insbesondere die 3. bis 5. Aufl. 1902—1906.
- — Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. Aufl. 1906.
- — Die Prinzipien der Wärmelehre. 1896. S. 362—461.
- — Populär-wissenschaftliche Vorlesungen. 3. Aufl. 1903. Vorträge XII—XV (X—XIII der 1. und 2. Aufl.)
- W. Ostwald*, Vorlesungen über Naturphilosophie. 1902, 3. Aufl. 1905.
- M. Verworn*, Naturwissenschaft und Weltanschauung. 1904.
- Rud. Eucken*, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit. 1888.
- — Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. 1907.
- — Geistige Strömungen der Gegenwart. 4. Aufl. 1908.
- Josiah Royce*, The world and the individual. 2 Bände. 1902. (Enthält ein wohldurchdachtes System einer idealistischen Metaphysik.)
- Henri Bergson*, (Die oben zitierten Werke enthalten eine tiefgründige Metaphysik.)
- Ludwig Busse*, Geist und Körper 1903 (kraftvolle Verteidigung des Dualismus und der Wechselwirkung).
- Friedrich Klimke S. J.* Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen 1911. (Ausführliche und gründliche Darstellung und Kritik der verschiedenen Formen des Monismus.)
- Paul Joel*, Seele und Welt, Versuch einer organischen Auffassung. 1912. (Stellt den Begriff des Lebens in den Mittelpunkt und zeigt, daß Physisches und Psychisches dabei zusammenwirken müssen. Geistvolle und sehr lebendige Darstellung.)
-

Fünfter Abschnitt.

Wege und Ziele der Ästhetik.

§ 35. Begriff und Aufgabe der Ästhetik.

Das ästhetische Verhalten des Menschen ist ein eigenartiger Seelenzustand, der im Laufe der Kulturentwicklung sich vielfach differenziert und kompliziert hat. Das Charakteristische dieses Seelenzustandes besteht darin, daß Objekte und Vorgänge der Umgebung, mögen es nun Naturdinge oder Kunstwerke sein, in uns durch die bloße Betrachtung derselben Lust- und Unlustgefühle entstehen lassen, die nicht unmittelbar Anlaß zu heftigen Begehungen geben. *Kant*, der dieses Merkmal der ästhetischen Gefühle zuerst erkannte, hat deshalb von einem „uninteressierten Wohlgefallen“ gesprochen.

Die ästhetischen Gefühle veranlassen uns aber fast immer zu Urteilen über die ästhetischen Objekte. Die Prädikate dieser Urteile wie: schön, reizvoll, interessant, oder häßlich, reizlos, langweilig, gelten uns dabei für Eigenschaften der betrachteten Kunstwerke, die denselben objektiv zukommen. Für diese Urteile nehmen wir mitunter Allgemeingültigkeit in Anspruch und verteidigen unsere Meinung oft sehr lebhaft gegenüber anderen Ansichten.

Da nun das ästhetische Verhalten im Leben des Einzelnen sowie auch in der Kulturentwicklung der Menschheit eine große Rolle spielt, da ferner das ästhetische Verhalten auf neue Seiten der menschlichen Seele und des menschlichen Tuns aufmerksam macht, so muß die Forschung sich mit diesem Gegenstand beschäftigen. Es müssen die subjektiven und die objektiven Bedingungen

des ästhetischen Verhaltens untersucht werden, und darin besteht eben die Aufgabe der Ästhetik.

Die subjektiven Bedingungen fallen ganz in das Gebiet der Psychologie. Mit psychologischen Untersuchungen hat sich die Ästhetik in den letzten Dezennien vorzugsweise beschäftigt, und wir verdanken diesen Forschungen eine nicht unerhebliche Vermehrung unserer Einsicht in das Wesen des ästhetischen Verhaltens.

Wir wissen heute besser als etwa vor dreißig Jahren, was wir erleben, wenn wir durch die Betrachtung eines Gemäldes, durch das Anhören einer Symphonie, durch die Lektüre einer Dichtung angeregt und freudig gestimmt sind. Die psychologische Ästhetik untersucht einerseits das ästhetische Genießen, andererseits das künstlerische Schaffen gewissermaßen von der Innenseite.

In bezug auf die objektiven Bedingungen des ästhetischen Verhaltens ist die Forschung noch keineswegs zu einer Einigung über die Ziele und noch weniger über die Wege der Untersuchung gelangt. Philosophische Spekulationen über das Wesen des Schönen und über seine kosmische Bedeutung, wie sie von *Platon* und *Plotin* im Altertum, von *Schelling*, *Hegel* und *Schopenhauer* in der Neuzeit angestellt wurden, haben ihre Wirkung auf die Geister noch nicht ganz verloren. Wichtiger jedoch sind historische Untersuchungen über die Entstehung und Entwicklung der einzelnen Künste und kulturgeschichtliche Forschungen über die Verbreitung und Bereicherung des ästhetischen Verhaltens, über die allmähliche Erziehung zum Bedürfnis nach Kunst und über die immer allgemeiner werdende Fähigkeit, auch die Natur vom ästhetischen Standpunkte zu betrachten. Die subjektiven Bedingungen des ästhetischen Verhaltens sind psychologisch, die objektiven historisch und soziologisch zu untersuchen. Vielleicht ist es dann, wenn hier positive Ergebnisse vorliegen, dem weiterschauenden

Geiste möglich, im Universum selbst Keime des Ästhetischen zu entdecken und damit zu einer Philosophie des Schönen und der Kunst vorzudringen.

Die Grundlage alles ästhetischen Verhaltens darf man dabei aber nie aus dem Auge verlieren. Diese besteht wie gesagt darin, daß wir reine, von heftigen Begehungen freie Gefühle erleben. Die Tatsache des ästhetischen Verhaltens ist also zugleich ein Beweis dafür, daß das Fühlen eine eigenartige Grundfunktion des Bewußtseins ist, die sich einerseits vom Vorstellen und Denken und andererseits vom Begehren und Wollen unterscheidet. Da dieses reine Fühlen nur im ästhetischen Verhalten zur vollen Entfaltung gelangt, so kann nur die Ästhetik über das Wesen und über die Rolle des reinen Fühlens die letzten Aufschlüsse geben. Man kann deshalb die Ästhetik am kürzesten und am treffendsten mit *Heinrich von Stein* definieren als die Philosophie des Fühlens.

Durch diese Begriffsbestimmung ist die Stellung der Ästhetik im System der Philosophie charakterisiert und zugleich auch ein reiches Feld für psychologische, historische und soziologische Untersuchungen eröffnet. Die erste und wichtigste Aufgabe ist die psychologische Untersuchung des ästhetischen Genießens. Wir müssen uns zu klarem Bewußtsein bringen, was wir bei Betrachtung von Kunst und Natur im ästhetischen Verhalten tatsächlich erleben. Wir müssen im besonderen die ästhetische Freude von anderen Lustgefühlen unterscheiden und den Grund dieser Unterscheidung kennen zu lernen streben. Wir müssen ferner den Versuch wagen, uns in die Seele des schaffenden Künstlers zu versenken, um die Vorstellungen und Motive kennen zu lernen, die ihn beherrschen und bewegen. Alle diese Untersuchungen dürfen sich nicht ganz auf das einzelne Individuum beschränken. Der soziale Faktor spielt im ästhetischen Verhalten eine weit größere Rolle, als man meint. Wir sind in unserem eigenen ästhetischen Ver-

halten vielfach von der Mode und von anderen Zeitströmungen beeinflußt, und auch der schaffende Künstler hat bei seiner Arbeit vielleicht mehr, als er sich selbst und anderen eingestehen will, das Publikum im Auge, für welches sein Werk bestimmt ist. Die soziologische Bedeutung der Kunst, die schon *Plato* und *Aristoteles* erkannt haben, wird immer genauer erforscht werden müssen. Von da aus ergeben sich Zusammenhänge zwischen Ästhetik und Ethik und auf diesem Wege kann man auch zu Normen gelangen, die, ohne das Genie des Künstlers oder das ästhetische Recht des individuellen Geschmackes irgendwie einzuschränken, doch eine Skala objektiver ästhetischer Werte aufzustellen vermögen.

Die Ästhetik ist somit Philosophie des Fühlens und ihre Aufgabe besteht darin, die psychologischen, die soziologischen, die historischen und schließlich die kosmischen und metaphysischen Bedingungen des ästhetischen Verhaltens zu untersuchen.

§ 36. Entwicklung und Richtungen der Ästhetik.

Das Wort Ästhetik im Sinne einer Philosophie des Schönen wird zum erstenmal von *Baumgarten* (1714—1762) gebraucht, der durch seine 1750—1758 erschienene Ästhetik eine Lücke in dem *Wolffs*chen System der Philosophie auszufüllen suchte und damit die Ästhetik als selbständige philosophische Disziplin geschaffen hat.

Das Wort selbst (vom griechischen *aisthánesthai* = wahrnehmen) heißt eigentlich Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und in dieser Bedeutung gebraucht es noch *Kant*, der einen Teil seiner Kritik der reinen Vernunft, eben die Lehre von der Sinnlichkeit, die transzendente Ästhetik genannt hat. Bei *Baumgarten* ist die wörtliche Bedeutung noch insoferne wirksam, als dort die Schönheit als Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis bezeichnet

wird. *Kant* hat den von *Baumgarten* eingeführten Ausdruck in seiner „Kritik der Urteilskraft“ bereits in dem heute üblichen Sinne verwendet, so daß das Wort „Ästhetik“ bei ihm zwei ganz verschiedene Bedeutungen hat. In seiner Erkenntnislehre heißt Ästhetik die Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung und in seinem Werke über die Urteilskraft wird damit die Lehre vom Wohlgefallen am Schönen bezeichnet.

Wieder in anderem, etwas erweitertem Sinne wird das Wort von *Herbart* (1776—1841) verwendet, der darunter die praktische Philosophie überhaupt versteht, also alles, was Werturteile betrifft, und so die Lehre vom Sittlichen und die Lehre vom Schönen unter dem Namen Ästhetik zusammenfaßt. Diese Schwankungen im Wortgebrauche haben aber jetzt aufgehört und man versteht heute unter Ästhetik allgemein die Philosophie des Schönen und der Kunst.

Während also der Name der Ästhetik erst in der neueren Zeit entstand, hat ihr Gegenstand, das Schöne und die Kunst, schon ziemlich frühe die Aufmerksamkeit der Denker auf sich gezogen. *Platon* hat den Begriff des Schönen in einem eigenen Dialoge (*Hippias major*) erörtert und auch sonst viel von der Idee des Schönen gehandelt, die er in engen Zusammenhang mit der *L i e b e* gebracht hat. *Aristoteles* hat in seiner berühmten Poetik eine Theorie der Dichtkunst, insbesondere der Tragödie, entworfen und *Horaz* mit mehrfacher Benützung des *Aristoteles* seine Epistel über die Dichtkunst verfaßt. Der Neuplatoniker *Plotin* hat zwei tief angelegte philosophische Abhandlungen über das Schöne hinterlassen, die heute noch ernste Beachtung verdienen. Gelegentliche Beiträge zur Ästhetik finden sich auch in der scholastischen Philosophie, aber erst das achtzehnte Jahrhundert hat mit der reichen Entwicklung des Gefühlslebens auch die wissenschaftliche Erforschung des Schönheitssinnes gezeitigt.

Der Engländer *Shaftesbury* (1671—1713) hat durch seine ästhetische Moralphilosophie, die Schotten *Home* (1696—1782) und *Burke* (1728—1797) haben durch ihre psychologische Ästhetik sehr viel zur Kenntnis der betreffenden Seelenvorgänge beigetragen und auf die deutschen Denker und Dichter mächtig eingewirkt. Unter den französischen Ästhetikern des 17. und 18. Jahrhunderts hat besonders *Dubos* in seinen „*Reflexions critiques*“ (1719) wertvolle Gedanken ausgesprochen, die erst in neuester Zeit die ihnen gebührende Würdigung erfuhren. *Dubos* findet, daß das ästhetische Genießen deshalb lustvoll ist, weil es den Geist angenehm beschäftigt. Wir kommen auf diesen sehr wichtigen und fruchtbaren Gedanken in unserer eigenen Darstellung des ästhetischen Verhaltens zurück.

Nachdem dann *Winckelmann* an der antiken Kunst das Schönheitsideal zu erforschen sich mühte, *Lessing* die Aufgabe der Dichtkunst von der der bildenden Künste zu sondern suchte und *Herder* in der Tiefe der Volksseele die Urquelle der Poesie entdeckt zu haben glaubte, ging *Kant* daran, in seiner „*Kritik der Urteilskraft*“ die Ästhetik wissenschaftlich zu begründen.

Der glückliche Gedanke *Kants*, nicht das Schöne, sondern unsere Geschmacksurteile zu untersuchen, und die ebenso richtige als wichtige Behauptung, daß das Wohlgefallen am Schönen ein „uninteressiertes“, d. h. nicht von Begehungen begleitetes sei, geben noch heute der philosophischen Ästhetik Inhalt und Richtung.

Eine kräftige Weiterbildung erfuhr die *Kantsche* Ästhetik durch *Schiller*. Sein Lieblingsgedanke zwar, dem er bereits vor seiner Bekanntschaft mit *Kant* in dem Gedichte „*Die Künstler*“ Ausdruck gegeben hatte, wonach der Schönheitssinn dem Menschen allein eigen und die Quelle der Erkenntnis und Sittlichkeit sowie aller Kultur sei, läßt sich nicht halten und muß angesichts der modernen

Entwicklungslehre aufgegeben werden. Allein die Ableitung der Kunst aus dem Spieltrieb, die in den Briefen über „die ästhetische Erziehung des Menschen“ auseinandergesetzt wird, ist einer der bedeutendsten und fruchtbarsten Gedanken, welche die Ästhetik hervorgebracht hat. Erst in der jüngsten Zeit begann man die Tragweite dieses Gedankens zu würdigen und auf *Schillers* Grundlage weiter zu bauen.

Hegel, *Schelling* und *Schopenhauer* haben sich viel mit Ästhetik beschäftigt, und zwar im Sinne einer Metaphysik des Schönen und der Kunst. Für *Hegel* ist die Kunst die niedrigste Stufe, in der sich der absolute Geist objektiviert, während Religion und Philosophie die höheren bilden. Diese Stufen haben sich nach ihm historisch im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit nacheinander und auseinander entwickelt. Das Schöne, besonders das Kunstschöne, ist nach *Hegel* das Durchscheinen der Idee in dem Stoff und dieser Gedanke findet mehrfache Weiterbildung. In *Hegelschem* Geiste sind die Bearbeitungen der Ästhetik von *Fr. Vischer* und *Carriere* gehalten, von denen die erstere heute noch die umfassendste und inhaltsreichste Darstellung dieser Disziplin ist. Für *Schelling* ist die ganze Schöpfung ein Kunstwerk, und nach *Schopenhauer* bildet die Kunst die höchste Errungenschaft des Menschengestes, weil da der blinde und dumme Lebenswille vollständig überwunden ist und der reine Intellekt zum Ausdruck gelangt. Als die höchste Kunst betrachtet *Schopenhauer* die Musik, welche die tiefsten Aufschlüsse über das ihr Zugängliche gibt.

Gegenüber dieser auf den Inhalt des Dargestellten gerichteten Ästhetik glaubt *Herbart*, das Wesen des Schönen bestehe nur in gewissen Formen und Verhältnissen. Diese Ästhetik als Formwissenschaft hat der Herbartianer *Robert Zimmermann* ausgebildet, dem wir auch die erste Geschichte der Ästhetik verdanken.

Während die bisher betrachteten Versuche alle den spekulativen Weg einschlagen, betritt *G. Th. Fechner* in seiner 1876 erschienenen „Vorschule der Ästhetik“ neue Bahnen. An Stelle der früheren Ästhetik von Oben will er eine Ästhetik von Unten setzen und auf empirischem und experimentellem Wege zu Gesetzen des ästhetischen Wohlgefallens gelangen. Die ausgedehnten Versuche und die eindringende psychologische Analyse *Fechners* haben viele wertvolle Resultate zutage gefördert und noch mehr Anregungen gegeben. Insbesondere ist *Fechners* Unterscheidung des direkten und des assoziativen Faktors in der ästhetischen Beurteilung eine wertvolle Entdeckung. Gewisse Sinneseindrücke, wie einfache gesättigte Farben oder Farbkombinationen, Töne und Klänge, sowie gewisse Formen und Gestalten bewirken ein direktes oder elementares Wohlgefallen. Dagegen wirken größere Gemälde, Statuen und namentlich Dichtungen erst durch die assoziativ erweckten Vorstellungen und Gefühle ästhetisch.

In *Fechners* Geiste wird nun durch Experiment und Analyse emsig weitergearbeitet an der Erforschung der Gesetze des künstlerischen Schaffens und des ästhetischen Genießens.

Über die Ergebnisse und Aufgaben der experimentellen Ästhetik hat *Oswald Külpe* auf dem Würzburger Psychologenkongreß ein lichtvolles und sehr belehrendes Referat erstattet, das im Berichte dieses Kongresses veröffentlicht ist. Die Analyse des ästhetischen Genießens ist in den letzten Jahren besonders durch *Theodor Lipps*, *Konrad Lange*, *Johannes Volkelt* und *Hugo Spitzer* sehr gefördert worden. *Max Dessoir* hat durch Begründung einer eigenen Zeitschrift für Ästhetik ein Zentralorgan geschaffen, das viele wertvolle Beiträge enthält. Als besonders anregende neue Gesichtspunkte sind dabei der von *Lipps* eingeführte Begriff der „Einfühlung“ und die „bewußte Selbstillusion“ von *Konrad Lange* zu bezeichnen. *Lipps* geht dabei von

der Voraussetzung aus, daß jedes ästhetische Objekt ein Lebendiges darstellt, und nennt den Seelenzustand, den wir erleben, wenn wir uns in das Leben des ästhetischen Objekts hineinversetzen, „Einfühlung.“ *Lipps* findet die Einfühlung schon in der Auffassung einfacher geometrischer Ornamente sowie auch in der Betrachtung der Natur und führt dieses Prinzip konsequent und sehr anregend bei allen Künsten durch. *Konrad Lange* sieht wieder das Hauptmerkmal des ästhetischen Genießens darin, daß wir beim Betrachten der Kunstwerke eine bewußte Selbsttäuschung erleben. Wir vergessen nie, daß wir nur eine Darstellung, nicht das Objekt selbst vor uns haben. Jedes Kunstwerk hat illusionsfördernde und illusionsstörende Elemente, und in diesem Wechsel von Schein und Wirklichkeit besteht nach ihm der ästhetische Genuß. Bei der im Flusse befindlichen Bewegung ist es nicht möglich, das sicher Erkannte von dem bloß Vermuteten genau zu unterscheiden. Es sollen daher nur die Richtungen und Tendenzen der modernen Ästhetik kurz angedeutet werden.

Die spekulative Ästhetik ist noch nicht so ganz überwunden wie die spekulative Psychologie (vgl. oben S. 21 f. und S. 30), allein auch hier wendet sich das Hauptinteresse der erfahrungsmäßigen Behandlungsweise zu. Die empirische Ästhetik teilt sich in eine normative oder technische und in eine beschreibende oder analytische.

Die normative Ästhetik stellt Regeln für den Künstler und Normen für den Beurteiler auf. Die Regeln für den Künstler betreffen meist das Handwerksmäßige der Kunst und dieses nennt man speziell die Technik. Diese ist bei den einzelnen Künsten verschieden und auch von verschiedener Bedeutung.

Die bildenden Künste, wie Baukunst, Malerei und Bildhauerkunst, erfordern zu ihrer Ausübung ein großes Maß wissenschaftlicher Vorbildung und technischer Aus-

bildung. Ihre Technik muß erlernt werden, ehe die künstlerische Aufgabe beginnt. Bei der Schwierigkeit dieser Technik kommt es nur allzuleicht vor, daß das technisch Korrekte auch schon für künstlerisch gilt. Die Technik ist also hier von großer Bedeutung und wird leicht überschätzt.

Die Technik der Tonkunst erfordert ebenfalls gründliches und mitunter schweres Studium, allein trotzdem wird hier auf das speziell Künstlerische mehr Gewicht gelegt und viel genauer zwischen dem technisch Korrekten und dem musikalisch Bedeutenden unterschieden.

In der Dichtkunst endlich spielt die Technik eine geradezu untergeordnete Rolle. Ihr Organ, die Sprache, wird von jedem gehandhabt und höchstens in der dramatischen Kunst kommt es auf eine gewisse Kenntnis der Bühnenverhältnisse an. Hier ist niemals die geschickte Technik allein ausreichend, einen künstlerischen Erfolg zu erringen, wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß man mit ein wenig Bühnengewandtheit ein brauchbares Theaterstück zustande bringen kann.

Die technische Ästhetik ist somit bei den bildenden Künsten und der Musik von großer, bei der Dichtkunst von geringerer Bedeutung. Immer aber bleibt sie vor dem Kern der ästhetischen Fragen stehen, sie hat es mehr mit den Außenwerken, nicht mit dem Innern des Kunstwerkes zu tun.

Die beschreibende oder analytische Ästhetik sucht hingegen in diesen Kern möglichst tief einzudringen. Sie sucht die Bedingungen, unter denen ein Kunstwerk entsteht und wirkt, in der Seele des Künstlers, in dem Kulturzustande, in der Geschmacksrichtung seiner Zeit nach allen Seiten bloßzulegen. Auf diese Weise löst sich die Ästhetik vielfach auf in Psychologie und Geschichte. In der Tat ist es auch die Vereinigung der

psychologischen und der historischen Methode, welche am sichersten zum vollen Verständnis eines Kunstwerkes führt.

Neben diesen Unterschieden in bezug auf die Methode und das Ziel der Ästhetik machen sich noch in neuerer Zeit ästhetische Richtungen bemerkbar, die in ihrer Auffassung von der Aufgabe der Kunst voneinander abweichen. Wir meinen den Idealismus und den ihm entgegengesetzten Realismus oder Naturalismus.

Der ästhetische Idealismus sieht den Zweck der Kunst darin, uns in eine höhere Sphäre „reinerer Wirklichkeit“ zu erheben und durch Darstellung ergreifender Menschenschicksale das tiefere Wesen der Menschennatur zu enthüllen, so daß wir uns erhoben und gereinigt und zugleich neu gestärkt fühlen für die Aufgaben des Tages. Demzufolge muß alles Schmutzige, alles Gemeine, ja alles Alltägliche aus der künstlerischen Darstellung eliminiert werden.

Demgegenüber behauptet der Naturalismus, die Kunst müsse uns die Welt zeigen, wie sie ist. Nur die genaueste und gewissenhafteste Treue der Darstellung sei eines Künstlers würdig. Wenn da nun vieles häßlich und abstoßend erscheint, so will er gerade dadurch am tiefsten ergreifen und erschüttern. Der Naturalismus hat nicht nur hervorragende Werke hervorgebracht, sondern auch seine Theorie mit viel Kraft und Geschicklichkeit verteidigt.

In den letzten Jahren sind einige neue Richtungen entstanden, die eine Art Synthese von Naturalismus und Idealismus anstreben, aber noch nicht erreicht haben. Der Symbolismus in der Malerei und in der Dichtung geht über das rein Gegenständliche in der Darstellung hinaus und will in Gestalten und Worte etwas Geheimnisvolles hineinlegen, das aber meist nur dem Kreise der Eingeweihten verständlich wird. Der Impressionismus will den momentanen Eindruck des Künstlers möglichst rein

und vollständig wiedergeben, wird aber dabei oft verworren und unklar. Im allgemeinen kann man eine Art von Neu-Romantik in der Kunst bemerken, die das Leben künstlerisch zu gestalten und zu vertiefen bestrebt ist.

Die Stellungnahme gegenüber diesen Richtungen ist mit wissenschaftlicher Überzeugung unserer Ansicht nach nur dann möglich, wenn man die Ästhetik auf genetische und biologische Grundlage stellt und das Schöne und die Kunst in ihren Ursprüngen und in ihrer Bedeutung für die Lebenserhaltung zu erkennen sucht. Die Grundzüge einer solchen Ästhetik sollen nun hier skizziert werden.

§ 37. Genetische und biologische Ästhetik.

Kant hat uns gelehrt, daß wir im ästhetischen Urteil „die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt“, sondern „auf das Subjekt und das Gefühl der Lust und Unlust“ beziehen. Das Geschmacksurteil, sagt er, ist kein Erkenntnisurteil, es wird dadurch nichts am Objekt bezeichnet, sondern in ihm fühlt sich das Subjekt selbst, wie es durch die Vorstellung affiziert wird.

Das Wohlgefallen am Schönen unterscheidet sich aber nach *Kant* von der Lust am Angenehmen und von der Freude am Guten. Das Angenehme sowohl als das Sittlich-Gute beeinflussen das Begehrungsvermögen, während das Wohlgefallen am Schönen ein „uninteressiertes“ Wohlgefallen oder, wie wir auch sagen können, ein reines Fühlen ist. *Kant* hat durch seine Untersuchung eine Umgestaltung und zwar eine Verinnerlichung der Ästhetik vollzogen. Er hat uns, wie es scheint, endgültig bewiesen, daß es das zentrale Problem der Ästhetik sein muß, in das Wesen des ästhetischen Genießens so tief als möglich einzudringen.

Schiller hat darin einen mächtigen Schritt nach vorwärts getan, indem er, wie bereits erwähnt wurde, zur

Erklärung des ästhetischen Genießens die Analogie des Spielens heranzog. Das Spiel ist nach *Schillers* Meinung die Betätigung der überschüssigen Kräfte, d. h. derjenigen, die bei der Herbeischaffung der Notdurft des Lebens nicht zur Verwendung gelangen. In demselben Sinne hat *Herbert Spencer* das Spiel aufgefaßt, während *Lazarus*, der mehr die Spiele der Erwachsenen im Auge hatte, das Spiel aus dem Erholungsbedürfnis erklärte. *Karl Groos* hingegen, der die Spiele der jungen Tiere und der Kinder eingehend untersucht hat, sieht im Spiel eine **Vorübung** für das Leben.

Alle diese Auffassungen des Spieles lassen sich vereinigen und ästhetisch verwerten, wenn man sich daran erinnert, daß beim Spiel die Freude aus der Tätigkeit selbst fließt, nicht aber aus einem durch diese Tätigkeit zu erreichenden Ziele. Bei jeder ernstesten Arbeit, die wir unternehmen, schwebt uns ein Zweck vor, den wir erreichen, eine Leistung, die wir vollbringen wollen. Die Vorstellung dieses Zweckes ist es, die uns spornt und treibt, das fest im Auge behaltene Ziel ist es, das uns über Schwierigkeiten hinweghilft und Unannehmlichkeiten ertragen läßt, wie sie ja mit jeder Arbeit verbunden sind. Das Spiel hingegen macht uns lediglich deshalb Freude, weil es uns angenehm beschäftigt. Diese aus der Betätigung der physischen und psychischen Kräfte fließende Lust am Spiel ist nur ein Spezialfall eines allgemein biologisch-psychologischen Gesetzes, das bis jetzt noch wenig Beachtung gefunden hat.

Alle Organe und Funktionen, die sich im psychophysischen Organismus des Menschen im Laufe der Zeit herausgebildet haben, verlangen in gewissem Sinne nach Betätigung. Diese Betätigung ist, **objektiv** betrachtet, ein **Erfordernis**, d. h. eine Bedingung der Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Organismus. Sie ist deshalb ein Erfordernis, weil Organe und Funktionen, die

keine Gelegenheit zur Betätigung finden, der Gefahr des Verkümmerns unterliegen. Gliedmaßen, die lange nicht bewegt wurden, werden steif und wenn die Funktionshemmung länger anhält, sogar für die Dauer unbeweglich. Kinder, die im dritten oder vierten Jahre taub werden, verlernen in der Regel auch das Sprechen, weil die Funktion jetzt nicht mehr durch das Sprechenhören angeregt wird. Dieses Erfordernis nach Betätigung der einzelnen Funktionen reflektiert sich nun, wie dies auch bei anderen Erfordernissen der Fall ist, im Bewußtsein und so entsteht eine Reihe von subjektiv gefühlten Bedürfnissen, die wir Funktionsbedürfnisse nennen wollen.

Nun ist jedes Bedürfnis zu der Zeit, wo es aktuell wird, ein Unlustgefühl, das mit bestimmten Vorstellungen verbunden ist und uns zu Maßnahmen veranlaßt, die so lange fortgesetzt werden, bis das Unlustgefühl verschwindet. So treibt uns der Hunger oder das Nahrungsbedürfnis dazu, uns auf irgend eine Weise Nahrung zu verschaffen, wodurch dann das Unlustgefühl des Hungers schwindet und das lustvolle Gefühl der Sättigung eintritt. Ebenso ist jede längere Hemmung einer zum Leben notwendigen Funktion mit Unlust verbunden, während die kraftvolle Ausübung der betreffenden Funktion uns Lust bereitet.

So fühlen wir z. B., wenn wir lange gesessen sind, das Bedürfnis nach Bewegung, und in einem solchen Falle macht uns das kräftige Ausschreiten an sich Freude. Eine derartige Funktionslust ist gar nicht mit Begehrungen verbunden, sondern bedeutet für uns nur eine Förderung und Erhöhung des ganzen Lebensprozesses. Das tritt nun beim Spiel der Kinder deutlich zutage. Die Freude am Spiel ist eben gar nichts anderes als ein Lustgefühl, das aus der Befriedigung von Funktionsbedürfnissen entspringt.

Dasselbe gilt aber auch vom ästhetischen Genießen. Das ästhetische Genießen ist als eine Art

v o n F u n k t i o n s l u s t aufzufassen, d. h. als die Freude, die aus der Betätigung verschiedener psychischer Funktionen hervorgeht. *) Deshalb bleibt diese Lust, wie *Kant* so überaus glücklich und treffend bemerkt hat, ohne Einfluß auf das Begehrungsvermögen und aus demselben Grunde ist das ästhetische Genießen dem Spiele so nah verwandt. Diese Wesensverwandtschaft darf aber keineswegs als Identität betrachtet werden. Die Funktionslust, die wir beim Spiele erleben, ist zwar ähnlich mit dem ästhetischen Genuß, aber sie ist nicht dasselbe. Das ästhetische Genießen tritt in seinen höheren Entwicklungsformen mit solchen seelischen Funktionen in Verbindung, die beim Spiel fast gar nicht zur Betätigung gelangen.

Die ästhetische Funktionslust ist eben dadurch charakterisiert, daß sie durch **B e t r a c h t u n g v o n O b j e k t e n u n d V o r g ä n g e n** ausgelöst wird. Dabei verstehen wir unter **B e t r a c h t u n g** nicht nur das Anschauen und das Anhören, wie wir es bei Werken der bildenden Kunst, bei musikalischen Kompositionen oder im Theater üben und erleben, sondern auch die Seelenzustände beim Lesen von Dichtungen. Eine solche **B e t r a c h t u n g** von Gegenständen der Kunst oder auch der Natur ist nun geeignet, die verschiedensten Funktionen unserer Seele zur Betätigung zu bringen. Es werden dadurch, wie wir gleich sehen werden, **u n s e r e S i n n e s f u n k t i o n e n** angenehm beschäftigt, es wird unsere Phantasie angeregt, unser Denken und Fühlen in Tätigkeit gesetzt. Alles das bleibt aber in Beziehung zu dem betrachteten Objekt und dadurch erhält die ausgelöste Funktionslust ihre Richtung und ihre Färbung.

Das ästhetische Genießen ist demnach eine besondere Art von Funktionslust, die durch **B e t r a c h t u n g** hervorgerufen wird.

*) Einen ähnlichen Gedanken hat bereits der französische Ästhetiker *Dubos* ausgesprochen. (S. oben S. 222.)

Schon die Sinneswahrnehmungen, insbesondere die des Gesichtes und Gehörs, aber unter Umständen auch die des Tastsinnes sind häufig mit elementaren ästhetischen Gefühlen verbunden. Einfache Farben, noch mehr aber Farbkombinationen und kompliziertere Lichtwirkungen, wie sie etwa der Regenbogen oder der gestirnte Nachthimmel bieten, erwecken ästhetisches Wohlgefallen. Noch reicher und mannigfaltiger sind die ästhetischen Gefühle, die durch geometrische Ornamente und durch Gestalten hervorgerufen werden. Die Ausübung der Funktion des Sehens ist in diesen Fällen besonders lustvoll, wir suchen aber die Quelle der Freude nicht in uns, sondern im Objekte, das zu dieser lustvollen Ausübung Anlaß gibt, und bezeichnen dieses Objekt als schön. Die Quelle solcher ästhetischer Urteile, insoferne diese selbständig gefällt und nicht etwa gedankenlos nachgesprochen werden, ist jedoch immer nur die tatsächlich erlebte Funktionslust. Die objektiv vorhandenen Eigenschaften des Gegenstandes sind immer nur mittelbare Ursachen des ästhetischen Urteils. Das beweist deutlich die Tatsache der Abstumpfung. Ein Objekt, das uns beim ersten und zweiten Betrachten als schön erschien, wird gleichgültig, wenn wir es täglich und stündlich um uns haben. Das Objekt hat sich nicht geändert, allein unsere Funktionslust hat sich abgestumpft.

Unter den Gehörswahrnehmungen sind es zunächst einfache Töne, besonders aber rhythmisch geordnete Reihen von Tönen und Geräuschen, die elementare ästhetische Wirkungen auslösen. Das Wohlgefallen an Melodien und an symphonischen Tonwerken beruht hingegen auf der Befriedigung höherer und mannigfaltigerer Funktionsbedürfnisse. Rhythmische Tonreihen regen uns vielfach zur Ausführung rhythmischer Bewegungen an und da ist es ganz deutlich die Funktionslust, die das ästhetische Wohlgefallen hervorbringt. In ähnlicher Weise zeigt sich dies

bei ästhetischer Wirkung von **T a s t w a h r n e h m u n g e n**, wie dies in neuester Zeit an Taub-Blinden beobachtet wurde. *) Sie finden an der Betastung solcher Gegenstände Gefallen, die Anlaß zur Ausführung angenehmer und rhythmisch geordneter Tastbewegungen geben.

Elementare ästhetische Gefühle entstehen also dadurch, daß durch die Wahrnehmungen, die wir erleben, unser **s e n s u e l l e s F u n k t i o n s b e d ü r f n i s** in angenehmer und in hinreichend intensiver Weise befriedigt wird.

Ungleich mannigfaltiger und reicher entwickelt sich jedoch das ästhetische Genießen, wenn die auf uns wirkenden Gegenstände nicht nur unsere Sinne, sondern auch unser Vorstellen und Denken angenehm beschäftigen. Ein Werk der Malerei oder Skulptur, dessen Gestalten wir verstehen und zu deuten vermögen, bietet uns stärkeren und nachhaltigeren Genuß. In je höherem Grade die dargestellten Gegenstände und Vorgänge unsere Erinnerungs- und Phantasietätigkeit anregen, je mehr sie uns zu denken geben, desto intensiver, desto reicher wird der ästhetische Genuß und desto schwerer stumpft er sich ab. Diese ästhetisch wirkende Befriedigung unseres **i n t e l l e k t u e l l e n F u n k t i o n s b e d ü r f n i s s e s** erleben wir in besonders deutlicher Weise bei Werken der Dichtkunst. Die Worte des Dichters bedeuten als sinnliche Wahrnehmungen so gut wie gar nichts und wirken nur durch die Vorstellungen, Gedanken und Gefühle, die durch sie in uns angeregt werden. Die sogenannte Anschaulichkeit mancher Dichtungen ist natürlich nicht durch die Sinne, sondern durch die Phantasie hervorgerufen. *Grillparzer* hat sehr treffend gesagt (XV, 43 d. Sauer'schen Ausgabe), daß die Versinnlichung in der Poesie nicht von außen hinein, sondern von innen herausgeht. Wenn es uns nun

*) Vgl. oben S. 28.

gelingt, dem Dichter leicht zu folgen, wenn wir verstehen, was er meint, wenn unsere Phantasie durch ihn angeregt wird, so ist schon das allein ausreichend, um uns einen hohen ästhetischen Genuß zu verschaffen.

„Es lockt uns nach und nach, wir hören zu,
Wir hören und wir glauben zu verstehn,
Was wir verstehn, das können wir nicht tadeln
Und so gewinnt uns dieses Lied zuletzt.“

Schillers philosophische Lyrik, schwierige Stellen in *Goethes* Faust wirken erst dann ästhetisch, wenn es uns gelungen ist, den Gedanken des Dichters zu erfassen, in uns nachzuerzeugen und weiter zu entwickeln. Solange das nicht der Fall ist, bleibt unser intellektuelles Funktionsbedürfnis gehemmt und die ästhetische Wirkung bleibt aus. Dieselbe Hemmung erleben wir oft bei Gemälden moderner Künstler, wenn es uns nicht gelingen will, in dem Meere von Farben und Figuren den Plan der Komposition zu entdecken und den Sinn des Ganzen zu enträtseln. Unser sensuelles Funktionsbedürfnis wird durch solche Kunstwerke oft in hohem Maße befriedigt, aber die damit verbundene Hemmung der intellektuellen Funktionslust läßt eine nachhaltige ästhetische Wirkung nicht aufkommen.

Dagegen wirkt die Betrachtung großer Fabrikanlagen, Maschinen, sinnreicher Erfindungen und anderer Meisterwerke der Technik in hohem Grade ästhetisch, obwohl diese Dinge ja zunächst nur praktischen Zwecken dienen. *Josef Popper* hat jedoch sehr treffend darauf hingewiesen, daß unsere Freude an dem Verstehen so sinnreicher Einrichtungen und für Einblick in die zusammenstimmende Zweckmäßigkeit dem ästhetischen Genießen ganz nahe verwandt ist.

Der intellektuellen Funktionslust ähnlich, aber doch nicht ganz mit ihr identisch, ist die Freude an unserer

eigenen Phantasietätigkeit, die durch anschauliche Schilderung von Begebenheiten und Objekten in uns ausgelöst wird. Beim Lesen der Homer'schen Gedichte sehen wir die Gestalten des *Achill*, des *Agamemnon*, des *Odysseus*, der *Nausikaa*, *Hektors* und *Andromaches* mit unserem innern Auge leibhaftig vor uns stehen. *Grillparzer* verlangt diese Anschaulichkeit vom Dichter und tadelt es sehr, wenn sie fehlt. Diese Freude am inneren Anschauen der durch den Dichter hervorgezauberten Gestalten wollen wir als **imaginative Funktionslust** bezeichnen.

Auch elegante Lösungen mathematischer Aufgaben bieten, wie die französische Mathematikerin *Sophie Germain**) sehr schön ausgeführt hat, ästhetischen Genuß. In beiden Fällen ist es lediglich die intellektuelle Funktionslust, auf der die ästhetische Wirkung beruht. Diese intellektuelle Funktionslust ist der Inhalt der psychischen Erlebnisse, die wir im gewöhnlichen Leben theoretisches Interesse zu nennen pflegen. Was unseren Intellekt angenehm beschäftigt, das interessiert uns, das finden wir interessant.

Die bisher betrachtete sensuelle, intellektuelle und imaginative Funktionslust hat uns jedoch erst die Anfänge des ästhetischen Genießens, gewissermaßen die Außenwerke kennen gelehrt. In das innerste Wesen der Freude am Schönen in der Kunst und in der Natur dringen wir erst dann ein, wenn wir uns erinnern, daß auch das Fühlen eine Grundfunktion des Bewußtseins ist, die nach Betätigung verlangt. Wir haben tatsächlich ein Bedürfnis nach Gemüts-erregung und die Befriedigung dieses Bedürfnisses ist oft im höchsten Grade lustvoll. Wir wollen dieses Bedürfnis mit Anlehnung an das englische Wort für Gefühl (emotion) das **emotionale Funktionsbedürfnis** nennen.

*) Vgl. über diese tiefe Denkerin *Jerusalem*, „Gedanken und Denker“, S. 94 ff.

Der Bauer, der die ganze Woche hinter dem Pfluge einhergeht, will am Sonntag im Wirtshaus seine Rauferei haben. Sein Blut kommt dabei in Wallung und die damit verbundene Erregung empfindet er als sehr wohltuend. Der römische Stadtpöbel verlangte bekanntlich von den Kaisern Brot und Gladiatorenspiele (panem et circenses). Das Brot für seinen Hunger und die Spiele für sein emotionales Funktionsbedürfnis. Das tiefsinnige Märchen vom Hans, der das Gruseln lernen wollte, zeigt deutlich, daß schon die vorwissenschaftliche Psychologie auf das tatsächliche Vorhandensein dieses Bedürfnisses aufmerksam wurde.

Die emotionale Funktionslust greift vermöge der zentralen Natur alles Fühlens viel tiefer in das Seelenleben ein als die sensuelle und intellektuelle. Die Erregung breitet sich hier viel mehr aus, dringt viel tiefer und löst deshalb oft Wirkungen aus, die den ganzen Organismus erschüttern und bisweilen dauernd verändern. Hier ist die Quelle jener psychischen Dispositionen zu suchen, die wir *L e i d e n s c h a f t e n* nennen, die oft verzehrend wirken, aber auch wahrhaft Großes zustande bringen.

Was die sensuelle Funktionslust auslöst, das erscheint uns *a n g e n e h m* oder *g e f ä l l i g*, was den Verstand angenehm beschäftigt, das finden wir *i n t e r e s s a n t*. Für die Vorgänge aber und für die Beschäftigungen, die von emotionaler Funktionslust begleitet sind, hat die Sprache die Ausdrücke *R e i z*, *r e i z e n d* und *r e i z v o l l* gebildet. Hohes Hazardspiel und gefährvolle Bergtouren üben auf viele Menschen einen großen Reiz aus, weil die damit verbundene Erregung emotionale Funktionslust hervorbringt.

Wenn nun die Betrachtung eines Kunstwerkes in uns nicht nur die sensuelle, die imaginative und intellektuale, sondern auch die imotionale Funktionslust auszulösen vermag, so wird es zur Quelle des reichsten und des intensivsten ästhetischen Genießens. Wir versuchen

dies zunächst an einem Beispiel zu erläutern und wählen das allgemein bekannte Gedicht *Schillers* „Der Taucher“. Die spannende Erzählung beschäftigt unser Vorstellen und Denken und erregt so unsere intellektuelle Funktionslust. Schon dadurch wirkt das Gedicht ästhetisch. Die tiefere und intensivere Wirkung stellt sich aber erst ein, wenn wir an dem Schicksal des kühnen Jünglings Anteil nehmen, wenn wir mit ihm in den Wasserstrudel hinabtauchen, alle Angst mit ihm durchleben und uns mit ihm freuen, wenn er glücklich wieder heraufkommt. Mit wachsendem Anteil lauschen wir seiner Erzählung von den Ungeheuern der Tiefe, sind dann empört über das grausame Spiel des Königs, der ihn zum zweitenmal hineintreibt, wir fühlen warme Teilnahme für die Königstochter und ihre aufkeimende Liebe und sind tief ergriffen, wenn wir den Schluß lesen: „Den Jüngling bringt keines wieder“. Der Ablauf der Gefühle, dem wir uns ungehemmt, ohne jede Rücksicht auf die uns umgebende Wirklichkeit hingeben dürfen, das Erleben solcher rein menschlicher Gefühle, die im Alltag nur selten sich betätigen dürfen, all das erzeugt eine reiche und intensive Funktionslust und in dieser emotionalen Funktionslust besteht der wahre ästhetische Genuß.

Die Schicksale Antigones, Hamlets, Macbeths, Othellos, König Lears, Maria Stuarts, Wallensteins, Fausts und Gretchens und anderer Gestalten, die uns in den Dramen der Weltliteratur vorgeführt werden, sind in noch höherem Grade geeignet, lebhafte Gefühle auszulösen. Auf dem Theater tritt zu der emotionalen die sensuelle und intellektuelle Funktionslust modifizierend und steigernd (bisweilen allerdings auch störend) hinzu, aber das Wesentliche bleibt doch unser innerer Anteil an den Gestalten, unsere emotionale Funktionslust, die durch verständnisvolle Aufnahme des Kunstwerkes in uns hervorgerufen wird.

Gemälde und Skulpturen sind ebenfalls geeignet, emotionale Funktionslust im Beschauer zu wecken, wenn es gelingt, den Gesichtsausdruck, die Körperhaltung und die Gruppierung der dargestellten Figuren richtig zu deuten und sich in das Kunstwerk „einzufühlen“. Leichte Verständlichkeit in der Darstellung erleichtert diese „Einführung“ sehr, während allzu komplizierte, dem Ideenkreis fernliegende Motive die emotionale Funktionslust nicht aufkommen lassen.

Die stärkste Gefühlswirkung übt unter den verschiedenen Künsten anerkanntermaßen die Musik aus. Dies kommt daher, weil hier das Gefühl durch die sinnliche Wahrnehmung der Töne direkt, ohne Vermittlung des Intellektes angeregt wird. Die reine musikalische Wirkung wird deshalb bei der sogenannten „absoluten“, der Textbegleitung entbehrenden Musik viel echter und inniger zum Bewußtsein kommen. Auf Personen hingegen, die weniger musikalisch veranlagt sind, wirken Lieder, deren Text verstanden wird, leichter und stärker. Im Musikdrama der Gegenwart, wie es von *Richard Wagner* ausgebildet wurde, werden alle vier Arten von Funktionslust, die sensuelle, die imaginative, die intellektuelle und die emotionale mächtig angeregt und deshalb ist hier der ästhetische Genuß ein besonders starker und dauernder. Allerdings kommt es bei diesen Kunstwerken nicht selten vor, daß die sinnliche Auffassung der Tonfolgen nicht sofort gelingt, oder auch, daß der oft schwierige Text nicht sofort verstanden wird. Dadurch wird dann die sensuelle und die intellektuelle Funktion gehemmt und dies bildet ein Hindernis für die Entfaltung der emotionalen Funktionslust. Hat man aber durch wiederholtes Anhören die Schwierigkeiten der Auffassung überwunden, dann ist der Gesamteindruck ein um so stärkerer, der sich auch infolge des fast unerschöpflichen Reichtums an Motiven fast gar nicht abstumpft.

Alles ästhetische Genießen ist somit eine Art von Funktionslust und dadurch dem Spiele verwandt. Die Wirkung der ästhetischen Funktionslust ist aber eine andere und eine tiefere als die des Spieles. Das Kunstwerk oder das Naturobjekt, das die ästhetische Funktionslust in uns entstehen ließ, steht vor uns. Es ist in der Wirklichkeit vorhanden, wir nehmen es mit unseren Sinnen wahr, sehen in ihm den Urheber, die Quelle unserer Freude, wir fühlen uns durch das Objekt erfreut, gefördert. Vermöge der fundamentalen Apperzeption betrachten wir nun unsere Freude als Wirkung, als Kraftäußerung des vor uns stehenden Objektes und so entwickeln sich aus unserer Funktionslust ästhetische Urteile. Wir brauchen zur Erklärung solcher Urteile nicht mit *Kant* ein besonderes Seelenvermögen, eine „ästhetische Urteilskraft“ anzunehmen. Die fundamentale Apperzeption genügt vollständig, um die Entstehung solcher Urteile begreiflich erscheinen zu lassen. Beim ästhetischen Genießen fühlen wir uns angenehm berührt, interessant beschäftigt, mächtig ergriffen, kurz, niemals begehrend und wollend, sondern immer affiziert. Es ist daher nur natürlich, daß wir die Quelle der Freude nicht in uns, sondern außer uns suchen, und wir finden sie dann auch dort, wo sie wirklich ist, im Kunstwerk. Wir bezeichnen nun, wie gesagt, das Objekt, das in uns die ästhetische Funktionslust auslöst, je nach der Art der hervorgerufenen Funktionslust als angenehm oder gefällig, als interessant, als reizend oder reizvoll. Das allgemeinste Prädikat aber, das wir den ästhetisch wirkenden Objekten zusprechen, ist das der Schönheit. Als schön bezeichnen wir im weitesten Sinne alles, was unsere ästhetische Funktionslust auszulösen geeignet ist.

Aus unserer Theorie des ästhetischen Genießens ergibt es sich von selbst, daß in den ästhetischen Urteilen

große Verschiedenheiten anzutreffen sein müssen. Die Dispositionen zu den verschiedenen Arten von Funktionslust sind bei den einzelnen Individuen in sehr verschiedener Weise entwickelt. Es ist somit begreiflich, daß ein und dasselbe Objekt nicht in allen Betrachtern dieselbe Art und denselben Grad von Funktionslust auszulösen geeignet ist. Auch ein und derselbe Mensch ist nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise für ästhetische Wirkungen empfänglich, weil eben die Funktionsbedürfnisse nicht immer dieselben sind. Trotzdem gibt es Kunstwerke, die durch Jahrhunderte, ja durch Jahrtausende von sehr verschiedenen Menschen als schön bezeichnet wurden. „König Ödipus“ von *Sophokles*, der vor 2300 Jahren in Athen und in anderen Städten Griechenlands in der Ursprache starke Wirkungen auslöste, wurde in unseren Tagen auf deutschen Bühnen in einer Übersetzung vor einem Publikum gespielt, dessen Kulturzustand sich gewiß sehr von dem des athenischen Urpublikums unterscheidet. Dennoch hat das Stück viele Tausende von Zuschauern auch heute noch mächtig ergriffen. Das berechtigt wohl zu dem Urteil, daß in dem Drama objektive Eigenschaften zu finden sind, die starke ästhetische Funktionslust auszulösen vermögen. Ähnliches gilt von manchen Werken der altgriechischen Baukunst und Skulptur sowie von vielen Gemälden der altitalienischen und niederländischen Schulen. Bei solchen Kunstwerken darf man von objektiver Schönheit sprechen, indem man darunter die dem Kunstwerk selbst anhaftenden Eigenschaften versteht, die geeignet sind, bei vielen Menschen Funktionslust auszulösen. Diese Bedingungen zu ermitteln ist gewiß eine dankbare und keineswegs aussichtslose Forscheraufgabe. Objektive Schönheit ist aber keineswegs gleichbedeutend mit absoluter Schönheit. Von einer solchen zu sprechen, ist bei dem durchaus relativen Charakter des Schönheitsbegriffes vollkommen sinnlos.

Das Wort Schönheit hat aber neben der eben besprochenen weiteren Fassung auch noch eine engere Bedeutung. Wenn wir ein Objekt aus voller Überzeugung, ich möchte sagen, aus vollem Herzen schön nennen, so meinen wir damit nicht bloß, daß es unser Wohlgefallen erregt. Wir fühlen für das Objekt, das wir in diesem engeren Sinne schön nennen, eine Art von Dankbarkeit für den Genuß, den es uns gewährt, eine Art von Zuneigung, die wir, wenn sie einen höheren Grad erreicht, sogar Liebe nennen dürfen. Jeder von uns trägt gewiß so manche Gestalten, die von Künstlern geschaffen sind, liebevoll im Herzen, betrachtet sie als seinen kostbaren Besitz, den er geneigt ist, gegen hämische Krittelei lebhaft zu verteidigen. Wo ein Künstler in uns diese Liebe für seine Gestalten zu wecken versteht, da hat er die höchste ästhetische Wirkung erzielt und es tritt hier zu der Funktionslust ein neues Moment hinzu, gerade das, wodurch sich das ästhetische Genießen am meisten vom Spiel unterscheidet.

Der Zusammenhang von Liebe und Schönheit ist längst erkannt und oft ausgesprochen worden. Die gewöhnliche Auffassung des Verhältnisses ist aber meist die, daß die (objektiv vorhandene) Schönheit als Ursache, die Liebe als ihre Wirkung angesehen wird. Diese Auffassung erweist sich aber bei genauerer Untersuchung als nicht ganz zutreffend. Gewiß übt die Schönheit des Weibes einen Reiz aus, der Liebe zu erwecken vermag, und zweifellos hat im Altertum die Schönheit der Knaben bei den Männern oft Liebe hervorgerufen. Aber es kann auch das Umgekehrte der Fall sein. Menschen und Dinge, durch die wir uns gefördert fühlen und die in uns das Gefühl der Zuneigung und Liebe wachrufen, erscheinen uns infolge dieses Gefühles wesentlich verschönert. Die Schönheit ist nicht bloß Ursache, sie ist vielleicht häufiger noch die Wirkung der Liebe. Aus unserem

Innern heraus strahlt die Schönheit aus auf die geliebten Gegenstände und umgibt sie mit stets neuen Reizen.

Die verschönernde Kraft der Liebe kann jeder, der darauf achtet, durch eigene Erfahrung kennen lernen. Die Mutter findet ihr geliebtes Kind schön, auch wenn dieses anderen häßlich vorkommt. Die unbeholfene Schreibart eines Buches, das uns aus irgend einem Grunde lieb geworden ist, gewinnt für uns oft einen eigenen Reiz. *Schopenhauers* Schwärmerei für die geradezu stilllose lateinische Übersetzung der indischen Upanishaden, die *Anquetil du Perron* nach einer persischen Übertragung angefertigt hatte, ist ein merkwürdiges Beispiel dieser verschönernden Kraft der Liebe. Den deutlichsten Beweis aber für die Richtigkeit unserer Behauptung liefert die Entwicklung des Naturgefühles. Im Altertum hatte man nur Sinn für die liebliche Sommerlandschaft, die ein angenehmes Lustwandeln im Kühlen und ein Ausruhen im Grase am Rande eines murmelnden Quells darbot. Für die erhabenen Schönheiten der Alpennatur aber wurde der Mensch erst dann empfänglich, als er ein wenig kulturermüde geworden war und sich gerne in die Abgeschiedenheit der Berge flüchtete. Kurz, der Mensch fand die Natur erst dann schön, als er sie lieben gelernt hatte.

Wenn nun ein Kunstwerk in uns eine so starke und so mannigfaltige Funktionslust auslöst, daß wir die Gestalten, die es uns vorführt, in unser Herz schließen, daß wir sie lieben lernen, dann strahlt aus dieser Liebe eine neue, eigene, warme Schönheit auf das Kunstwerk zurück und diese Schönheit, die aus der Liebe geboren ist, die ist es, die wir die wahre, die eigentliche, die herzerfreuende Schönheit nennen. Die Kunstwerke, die wir in diesem Sinne schön finden, begleiten uns durchs Leben, bereichern unsere Seele und vermehren unser Glück. In

das Innerste unserer Persönlichkeit dringen solche Gestalten ein, und nichts ist charakteristischer für die Eigenart eines Menschen als die Kunstwerke, die er in diesem engeren Sinne schön findet.

Das ästhetische Genießen ist somit, ganz allgemein und kurz ausgedrückt, durch Betrachtung ausgelöste Funktionslust. Jede der besprochenen vier Arten ist für sich allein imstande, ästhetischen Genuß zu bieten. Reicher aber und mannigfaltiger, intensiver und ergreifender wird der Genuß, wenn sich sensuelle, intellektuelle, imaginative und emotionale Funktionslust miteinander verbinden. Deren Kombinationen sind bei den verschiedenen Künsten verschieden. Skulptur und Malerei wirken zunächst auf die Sinne und erregen mittels des Verstandes unser Fühlen. Die Poesie beginnt mit der intellektuellen Funktionslust und ruft durch diese die emotionale hervor, welche dann wieder von innen heraus die Phantasie zur Erzeugung anschaulicher Bilder anregt, wie dies *Grillparzer* in der oben (S. 233) zitierten Stelle ausgeführt hat. Bei der Musik geht die sensuelle Funktionslust vielleicht mit Hilfe von kinästhetischen (Bewegungs-)Empfindungen unmittelbar in die starke Gefühlswirkung über. Diese Gefühlswirkung oder die emotionale Funktionslust bildet immer den zentralen Teil des ästhetischen Genießens. Wo die emotionale Funktionslust sich nicht einstellt, bleibt der ästhetische Genuß gleichsam an der Oberfläche, er entbehrt der inneren Wärme. Wo aber die emotionale Funktionslust ausgelöst wird, da kann daraus das oben geschilderte Gefühl der Liebe entstehen, aus dem eine neue, gefühlswarme Schönheit auf das Kunstwerk zurückstrahlt.

Die ästhetische Funktionslust unterscheidet sich also von anderen Arten der Funktionslust, z. B. vom Spiele schon dadurch, daß sie solcher ins Innerste gehender Wirkungen fähig ist. Es gibt aber noch ein anderes wichtiges

Merkmal, durch welches sich der ästhetische Genuß vom Spiele unterscheidet. Alles ästhetische Genießen löst, wie bereits bemerkt wurde, ästhetische Urteile aus. Diese Urteile werden vom Genießenden in der Überzeugung gefällt, daß sie objektiv gültig sind. Was mir gefällt, das finde ich schön, d. h. ich behaupte in meinem Urteile, daß der Gegenstand, den ich betrachte, die Quelle, das Kraftzentrum ist, von dem mein Genuß bewirkt wird. Eindringende Selbstbeobachtung und Erfahrungen an anderen belehren uns nun allerdings, daß das Schöne des Objektes nur in meiner Freude daran besteht, allein es wäre trotzdem verfehlt, wenn man aus den ästhetischen Urteilen den objektiven Faktor ganz eliminieren wollte. Die ästhetische Funktionslust stellt sich doch nur dann ein, wenn sie durch ein Objekt ausgelöst wird. Nun gibt es ja, wie wir gesehen haben, Kunstwerke, die in sehr zahlreichen Menschen zu verschiedenen Zeiten ästhetische Funktionslust ausgelöst haben. Diese Kunstwerke müssen demgemäß objektiv bestimmbare Eigenschaften besitzen, aus denen die ästhetischen Wirkungen hervorgehen. Die Ästhetik als Wissenschaft hat nun die Aufgabe, nicht nur die subjektiven, sondern auch die objektiven Bedingungen des ästhetischen Genießens zu studieren. Noch wichtiger aber werden diese objektiven Eigenschaften hervorragender Kunstwerke dadurch, daß die schaffenden Künstler an diesen Werken die Mittel kennen lernen, durch welche man hoffen kann, ästhetische Wirkungen hervorzurufen.

Damit sind wir bei der zweiten Aufgabe der Ästhetik angelangt, die darin besteht, die Gesetze des künstlerischen Schaffens zu erforschen und dadurch zu Normen und Regeln zu gelangen. Hier müssen wir uns kürzer fassen, weil bei der großen individuellen Verschiedenheit der künstlerischen Begabungen sich nur wenig im allge-

meinen feststellen läßt. Die Hauptarbeit bleibt hier der Technik der einzelnen Künste überlassen.

Das künstlerische Schaffen ist im allgemeinen die Folge eines dem Künstler innewohnenden Tätigkeits- und Gestaltungsdranges. Dieses Schaffen ist ebenfalls dem Spiele verwandt, insofern die Freude des Künstlers im Schaffen selbst, also in der Funktion liegt. Dabei bleibt es aber nicht lange. Wenn einmal die Kultur so weit entwickelt ist, daß das Bedürfnis nach ästhetischem Genuß bei vielen Menschen vorhanden ist, dann kann und darf dem Künstler die rein individuelle, nur für ihn vorhandene Freude an der Betätigung seines Schaffensdranges nicht mehr genügen. Er ist dazu berufen, anderen Freude zu machen und so das Glück der Menschheit zu vermehren. Seine Tätigkeit ist nun nicht mehr bloßes Spiel, sie wird vielmehr eine ernste soziale Arbeit, die für die Entwicklung der Kultur in hohem Grade bedeutsam ist:

„Der Menscheng Geist in sonnigern Bezirken

Will nicht nur tätig sein, er will bewirken.“

Aber um wirken zu können, genügt es für den Künstler nicht mehr, sich blind seinem Schaffensdrang hinzugeben. Er muß jetzt l e r n e n. Die auf einer langen Kunstübung beruhende, mitunter schwierige Technik seiner Kunst muß er sich anzueignen suchen. Er fühlt sich verpflichtet und gedrängt, die großen Meister seines Faches zu studieren, um die Mittel kennen zu lernen, durch die es erfahrungsgemäß gelingt, Funktionslust bei den Genießenden zu wecken. In seinen Vorstellungskreis tritt das P u b l i k u m ein, für welches seine Werke bestimmt sind.

Dadurch aber, daß zum Verständnis der meisten Kunstwerke die Kenntnis des Publikums gehört, für das sie bestimmt waren, wird das Werk des Künstlers zu einer kulturgeschichtlichen Tatsache. Man sucht deshalb jetzt

die Künstler vergangener Perioden aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und so hat sich eine h i s t o r i s c h e Ä s t h e t i k herausgebildet, die viel Aufklärung gebracht, manches Mißverständnis beseitigt und zur intimeren Kenntnis der Künstler und Dichter viel beigetragen hat. Bisweilen wird allerdings durch allzu einseitiges Festhalten an dem historischen Gesichtspunkt der Blick für das allgemein Menschliche, für das Ewige im Kunstwerk getrübt. Der Künstler schafft nämlich nicht bloß für sein Volk und seine Zeit. Wie *Thukydides* von seinem Geschichtswerk, so darf der große Künstler von den Gebilden seiner Phantasie behaupten, sie seien ein Besitztum für die Ewigkeit (*κτῆμα ἐς αἰεί*) und nicht bloß ein Schaustück für den Augenblick (*ἀγώνισμα ἐκ τοῦ παραχοῆμα*).

Ein solcher Künstler löst in uns nicht bloß eine vorübergehende Funktionslust aus, sondern versteht es auch, in unserem Herzen eine dauernde Liebe wachzurufen für die Gestalten, die er geschaffen hat. Aus dieser Liebe aber strahlt, wie vorhin bemerkt wurde, eine lebendige, gefühlswarme und innige Schönheit auf sein Kunstwerk zurück, und diese zu erzeugen, ist des Künstlers letztes und höchstes Ziel.

Das künstlerische Schaffen ist also zunächst Spiel als Betätigung des Schaffensdranges und wird im Laufe der Kulturentwicklung zur ernstesten sozialen Arbeit, die sich die Vermehrung des Menschenglückes zum Ziele setzt. In seiner höchsten Vollendung ist aber das künstlerische Schaffen eine Art von L i e b e s w e r b u n g. Wenn wir die Liebeswerbung des Künstlers erhören, dann erscheint uns sein Werk im tiefsten und wahrsten Sinne des Wortes s c h ö n. *Homer* wirbt um Liebe für Achill und Odysseus, *Raffael* für die göttliche Madonna, *Shakespeare* nicht nur für den philosophierenden Dänenprinzen und für den unglücklichen König Lear, sondern auch für Falstaff,

diesen Abschaum der Gemeinheit, den der göttliche Humor unserem Herzen näherbringt.

Wenn es aber dem Künstler gelingen soll, in uns Funktionslust auszulösen und Liebe wachzurufen, dann muß in ihm etwas von dem schöpferischen Odem wohnen, der seinen Gestalten den Geist des Lebens einzuhauchen vermag. Das Lebendige lebendig darzustellen, diese Aufgabe ist allen Künstlern gemeinsam. Das Lebendige aber an den Menschen und Dingen in unserer Umgebung, das Lebendige an den Vorgängen der Gegenwart und der Geschichte, das ist das, was in uns Leben weckt, was uns zu entsprechenden Reaktionen veranlaßt. Dieses Lebendige ist nichts anderes als das Charakteristische an den Dingen, das, was sie zu dem macht, was sie sind und was sie für uns bedeuten, und das ist das Typische an ihnen. Die typische Vorstellung ist, wie ich anderswo*) gezeigt habe, unmittelbar aus dem Lebensbedürfnis entstanden. Das biologisch Bedeutsame an den Dingen zwingt uns, die Aufmerksamkeit darauf zu konzentrieren, und so wird das Typische vieler gleichartiger Dinge zu einer Einheit zusammengefaßt. Wir sehen dieses Typische in jedem Einzeldinge und richten danach unser Verhalten ein. Der Künstler muß nun in noch höherem Grade als jeder Mensch die Fähigkeit besitzen, im Individuellen das Typische zu sehen und darzustellen. Die Gestalten des Künstlers sind für uns immer Typen, auch wenn sie ganz den Eindruck wirklicher Personen in uns hervorrufen. Gretchen in *Goethes Faust* ist so anschaulich und so individuell dargestellt, daß wir ihre Lebensgeschichte schreiben könnten. Trotzdem lebt sie in unserer Vorstellung als der Typus des Mädchens, das sich liebevoll hingibt und verlassen wird. Dem König Lear streifen wir das Königsgewand ab und übrig bleibt nur der Vater, für den zärtliche

*) Lehrbuch der Psychologie, 5. Aufl., S. 97 ff.

Worte mehr bedeuten als Cordelias „Lieben und Schweigen“. Weil aber in jedem Vater ein Stück vom König Lear steckt, deshalb verliert *Shakespeares* Dichtung nie ihre Wirklichkeit.

Wie sehr das Typische zum Wesen der künstlerischen Darstellung gehört, das sieht man am deutlichsten, wenn der Gegenstand der Darstellung ein in der Wirklichkeit nur einmal vorhandenes Objekt, eine historische Persönlichkeit, eine ganz bestimmte Landschaft oder ein einzelner Mensch aus der Umgebung des Künstlers ist. Auch in der Darstellung des Individuellen muß der Künstler, um ästhetisch zu wirken, das Typische, das Charakteristische, das wirklich Lebendige an dem Einzelobjekt herausfinden und zum Ausdruck bringen.

Das Typische, das jeder künstlerischen Darstellung eigen ist, bringt nun die Kunst in einen eigenartigen Zusammenhang mit unserer Erkenntnistätigkeit und mit der Wissenschaft.

Die typische Vorstellung ist, wie wir oben (S. 95) gehört haben, in der Erkenntnisentwicklung eine Vorstufe des abstrakten Begriffes. Da nun die Kunst ihrem Wesen gemäß typische Vorstellungen hervorzurufen geeignet ist, die bei voller lebendiger Anschaulichkeit doch auch den Charakter des Repräsentativen, des Allgemeinen an sich tragen, so übernimmt die künstlerische Darstellung oft die Aufgabe, wissenschaftliche Erkenntnisse, die mit Begriffen arbeiten, in anschaulichen Bildern darzustellen. Der abstrakte wissenschaftliche Begriff verwandelt sich unter der Hand der Kunst in eine lebendige, gefühlswarme und anschauliche Vorstellung, die wir dann oft mit dem vieldeutigen Namen einer Idee bezeichnen. Die platonischen Ideen sind nichts anderes als Begriffe, die der künstlerische Geist des tiefen und genialen Denkers zu anschaulichen Vorstellungen verkörpert hat. Eben des-

wegen konnte *Plato* auch an die selbständige Existenz dieser künstlerischen Denkgebilde glauben und sie zu wirkungsvollen Urbildern der Dinge erheben.*) Auch *Hegels* Gedanke, daß das Schöne sich bestimme als „das sinnliche Scheinen der Idee“ (*Hegels* Werke, X, 1, 141), und daß das Schöne als Träger der Idee mit dem Wahren identisch sei, wird verständlich, wenn man dabei an den t y p i s c h e n Charakter jeder künstlerischen Darstellung denkt. Am tiefsten aber und zugleich am klarsten scheint mir *Schiller* den auf der typischen Vorstellung beruhenden Zusammenhang von Kunst und Wissenschaft erfaßt zu haben, wengleich sein Gedanke, der Schönheitssinn habe den Erkenntnistrieb erst hervorgerufen, sich nicht festhalten läßt (siehe oben S. 222). Vorahnend eilt die künstlerische Phantasie oft der Wissenschaft voraus und bahnt ihr den Weg:

„Eh' vor des Denkers Geist der kühne
Begriff des ew'gen Raumes stand,
Wer sah hinauf zur Sternenbühne,
Der ihn nicht ahnend schon empfand?“

Wenn aber die Wissenschaft ihren eigenen Weg geht und durch mühsames Forschen und strenges Denken der Natur ihr Geheimnis abgerungen und die Gesetze des Geschehens ergründet hat, dann ist es wieder Sache des Künstlers, die Arbeit des Denkers zu krönen und zur Vollendung zu bringen. Was die Wissenschaft in trockenen Formeln und in toten Begriffen ihren Jüngern verkündet, das muß erst die Kunst durch ihre Bilder beleben, damit alle Menschen die abstrakte Wahrheit in konkreter An-

*) Wenn *Natorp* in seinem Buche über die platonische Ideenlehre die Idee als das Gesetz betrachtet, so verkennt er meines Erachtens den ästhetischen und künstlerischen Untergrund, auf dem *Platons* Lehre erwachsen ist.

schaulichkeit vor sich sehen und sie in ihr Herz aufnehmen können.

„Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euern Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft, der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird geadelt sein.“

In noch innigeren Zusammenhang aber ist die Kunst seit jeher mit der Religion getreten. Im griechischen Altertum nicht minder als im Mittelalter und in der Neuzeit hat die Kunst ihre liebewerbende Kraft in den Dienst der Religion gestellt. Der Zeus des *Phidias*, der Moses *Michel-Angelos*, die vielen herrlichen Dome, *Raffaels* Madonnen und *Lionardos* Abendmahl sind die großartigsten und innigsten Liebeswerbungen für die Gestalten des religiösen Glaubens. Aber auch dadurch, daß die Kunst reine, begehungslose Freude in uns wachruft, erhebt sie uns über die Alltagsstimmung und erhöht unsere Disposition zur Andacht und innerlichen Frömmigkeit. Deshalb spielt besonders die Musik im religiösen Kultus eine so große Rolle.

Nicht so ganz klar hingegen ist der oft besprochene Zusammenhang zwischen Ästhetik und Ethik oder richtiger zwischen Kunst und Sittlichkeit.

Wenn von der veredelnden Wirkung der Kunst gesprochen wird, so ist dies, wie wir gleich sehen werden, in gewissem Sinne berechtigt, aber keineswegs so, daß der Kunst die Aufgabe zufiele, die Tugend schön, das Laster häßlich darzustellen. Das Lebendige und Lebensvolle in der Natur und in der Menschenwelt sucht der Künstler zu erfassen und darzustellen, und wo es ihm gelingt, das volle Menschenleben zu packen, da wird sein Werk für uns interessant. Rohe Kraft, ungebändigte Leidenschaft,

ja selbst gemeinen Eigennutz vermag der große Künstler so vor uns hinzustellen, daß seine Vorführung in uns die lebhafteste Funktionslust weckt. Nie und nimmer braucht der Dichter danach zu fragen, wie die landläufige Moral seine Charaktere beurteilt. Wo er zu engherzig danach fragt, da verliert seine Darstellung nur zu leicht den künstlerischen Wert. *Shakespeares* Richard der Dritte und noch mehr sein Falstaff sind deutliche Beweise dafür, daß das ästhetische Genießen von sittlichen Werturteilen unabhängig ist. Die falsch verstandene Lehre des *Aristoteles* von der tragischen Schuld hat lange genug über den wahren Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen getäuscht. Niemals kann die Kunst dadurch veredelnd wirken, daß sie in irgendeiner Form Moral predigt.

Trotzdem aber besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen Kunst und Sittlichkeit. Das ästhetische Genießen ist reine, begehungslose Freude, und indem der Künstler uns zum Erleben solcher Freude Gelegenheit gibt, entrückt er uns auf eine Zeitlang den egoistischen Regungen des Alltagslebens und hebt uns für eine Weile über uns selbst empor. So lange wir im Zauberbanne des Künstlers stehen, hat in unserer Seele das rein Menschliche die Herrschaft inne. Nichts Kleines und Niedriges findet da Raum im Herzen, wir sind emporgewachsen und befinden uns auf dem Wege zur inneren Freiheit. Durch diese befreiende und läuternde Wirkung, die von jedem wahren Kunstwerk ausgeht, muß allmählich ein höherer Standpunkt erklimmen werden. Wenn wir oft Gelegenheit haben, uns an Kunstwerken zu erfreuen, so lernen wir andere Vergnügungen verschmähen, die mehr die rohen und niedrigen Instinkte wecken. Deshalb ist die jetzt mit Recht befürwortete künstlerische Erziehung der Jugend von großer Bedeutung auch für die sittliche Entwicklung der künftigen Generation. Indem wir unseren Kindern Gelegenheit

bieten, sich an Kunstwerken zu erfreuen, erschließen wir ihnen nicht nur eine reiche Quelle reinen Glückes, sondern wir bewahren sie auch vor verderblichen Genüssen. „Interest, unde quis gaudeat“, sagt sehr treffend der heil. *Augustinus*. Es ist nicht gleichgültig, wo man seine Freuden sucht. Die Kunst aber läßt den Menschen Freuden finden,

„Die seine Gier nicht in sein Leben reißt,
Die im Genusse nicht verscheiden.“

Nicht durch Moralpredigen wirkt die Kunst veredelnd, wohl aber dadurch, daß sie unsere Freude läutert und unsere Teilnahme für alles Menschliche erhöht.

Die Ästhetik wurde oben (S. 219) als *Philosophie des Fühlens* bezeichnet. Das Fühlen tritt aber am reinsten in den Funktionsgefühlen auf, weil diese ohne Einfluß auf das Begehren bleiben. Die Philosophie des Fühlens hat nun zu zeigen, welche Bedeutung dem reinen Fühlen für das Seelenleben des Menschen und für die menschliche Kultur zukommt. Sie hat sich aber auch mit den Objekten zu beschäftigen, welche geeignet sind, dieses reine Fühlen auszulösen. Unsere genetische und biologische Betrachtung hat nun gezeigt, wie sich aus dem Funktionsbedürfnis das ästhetische Genießen als Funktionslust entwickelt. Aus dieser Funktionslust entsteht dann zuweilen jene innige Liebe zu den Gestalten des Künstlers, eine Liebe, welche in Verbindung mit der Funktionslust die Quelle der Schönheit ist. Die ästhetischen Urteile, die durch diese Gefühle ausgelöst werden, enthalten neben dem subjektiven auch einen objektiven Faktor, den zu erforschen eine wichtige Aufgabe der Ästhetik bildet. Durch diese Betrachtungsweise wurde aber auch das Schaffen des Künstlers in seinen Hauptzügen verständlicher gemacht. Damit sind die Ziele einer wissenschaftlichen Ästhetik gezeigt und zugleich die Wege gewiesen, auf

denen wir hoffen dürfen durch emsige Arbeit zu einer Philosophie des Fühlens zu gelangen, die nicht nur dem ästhetisch empfindenden Subjekt, sondern auch dem ästhetisch wirkenden Objekt seine Stelle und seine Bedeutung im Universum anweist, im Universum, von dem der Mensch nur ein winziger Teil ist, aber ein Teil, dem das Streben innewohnt, das Ganze, dem er angehört, zu begreifen, zu bewundern und zu lieben.

Literatur.

- Fr. Vischer*, Ästhetik. 3 Bände. 1846—1858. (Im Geiste *Hegels*, sehr reich an feinsinnigen Beobachtungen.)
- R. Zimmermann*, Ästhetik. 2 Bände. 1858 ff. (Der erste enthält die Geschichte der Ästhetik; das im zweiten Bande niedergelegte System der Ästhetik ruht auf *Herbartscher* Grundlage.)
- G. Th. Fechner*, Vorschule der Ästhetik. 2. Aufl. 1897.
- Joh. Volkelt*, Ästhetische Zeitfragen. 1894.
- — Ästhetik des Tragischen. 1896, 2. Aufl. 1906.
- — System der Ästhetik. I. Band 1905, 2 Bd. 1910.
- K. Groos*, Der ästhetische Genuß. 1902.
- — Die Spiele der Tiere. 1896, 2. Aufl. 1907.
- — Die Spiele der Menschen. 1899.
- — Die Ästhetik des reinen Gefühls. 2 Bde. 1912.
- H. v. Stein*, Die Entstehung der neueren Ästhetik. 1886.
- — Vorlesungen über Ästhetik. 1897.
- H. Cohen*, Kants Begründung der Ästhetik. 1889.
- Jonas Cohn*, Allgemeine Ästhetik. 1901.
- Th. Lipps*, Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst.
1. Band: Grundlegung der Ästhetik. 1903.
2. Band: Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst. 1906.
- Benedetto Croce*, Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks. Übersetzt von *Karl Federn*. 1905. (Enthält eine sehr beachtenswerte Geschichte der Ästhetik.)
- Max Dessoir*, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1906.
- Konrad Lange*, Das Wesen der Kunst. 2. Aufl. 1907.
- W. Wundt*, Völkerpsychologie. II. Band, 1. Teil. Mythos und Religion. 1905. (Enthält eine sehr gründliche psychologische Analyse der Phantasie und eine Entwicklungsgeschichte der Kunst.)

- Wilhelm Scherer*, Poetik. 1888. Unvollständig, jedoch reich an wertvollen Anregungen.
- W. Dilthey*, Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik. 1887 in: Philosophische Aufsätze zum 50-jährigen Doktorjubiläum *Eduard Zellers*.
- — Das Erlebnis und die Dichtung. 2. Aufl. 1910.
- A. v. Berger*, Dramaturgische Vorträge. 1890.
- — Zur Katharsisfrage in *Th. Gomperz'* Übersetzung der „Poetik“ des *Aristoteles*. 1897.
- M. Burckhard*, Ästhetik und Sozialwissenschaft. 1895. (Hier wird die Kunst ebenfalls mit dem Liebesleben und mit der Entwicklungslehre in Zusammenhang gebracht.)
- Josef Popper*, Die technischen Fortschritte nach ihrer ästhetischen und kulturellen Bedeutung. 1886.
- Otto Busch*, Naturgeschichte der Kunst. 1877. (evolutionistisch.)
- Hugo Spitzer*, *Herm. Hettners* kunstphilosophische Anfänge und Literarästhetik, Untersuchungen zur Theorie und Geschichte der Ästhetik, I. Band. 1903. (Enthält eine Fülle feinsinniger Erörterungen.)
- Th. A. Meyer*, Das Stilgesetz der Poesie, 1901. (Enthält treffende Bemerkungen über unanschauliche Vorstellungen und ihre ästhetische Wirkung.)
- F. Meumann*, Einführung in die Ästhetik der Gegenwart 1909.
- M. Verworn*, Die Anfänge der Kunst 1909.
- E. Uitz*, Die Funktionsfreuden im ästhetischen Verhalten 1911.
-

Sechster Abschnitt.

Ethik und Soziologie.

§ 38. Gegenstand und Aufgabe der Ethik.

Gegenstand der Ethik oder Moralphilosophie sind die Motive, die Normen und die Ziele der menschlichen Handlungen. Das Tun der Menschen wird nämlich nicht bloß nach dem Nutzen und Vorteil, den es bringt, sondern auch nach einem anderen Maßstabe einer Beurteilung unterzogen. Wir fragen nicht bloß, ob eine Tat klug und richtig berechnet, wir fragen auch, ob sie gerecht und gut war. Wir untersuchen, ob der Einzelne durch sein Tun die Interessen der Gesamtheit, der er angehört, gefördert oder geschädigt hat. Wir wollen wissen, ob die betreffende Tat allgemeine Billigung oder Mißbilligung verdient. Im Laufe der Kulturentwicklung hat sich nun die Einsicht herausgebildet, daß für die sittliche Beurteilung einer Handlung nicht ausschließlich und nicht in erster Linie der Erfolg dieser Tat maßgebend sein darf. Wichtiger und wesentlicher ist die Absicht des Täters, oder richtiger ausgedrückt, die seiner Tat zugrunde liegende und sich darin kundgebende Gesinnung und Willensrichtung. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Diese Worte *Kants**) sind für die Bestimmung des Gegenstands der Ethik bis heute

*) Grundlegung der Metaphysik der Sitten, erster Abschnitt IV, 241).

maßgebend geblieben. Der menschliche Wille, seine Eigenart und seine Bestimmung sind ihr Forschungsgebiet. Man kann also kurz sagen: Ethik ist Philosophie des Wollens.

Die Aufgabe der Ethik ist eine mehrfache. Es gilt zunächst die psychologischen Gesetze zu erforschen, nach denen wir tatsächlich fremde und eigene Handlungen moralisch beurteilen, d. h. billigen oder mißbilligen. Eine solche Untersuchung des Ursprunges und der Entwicklung der moralischen Beurteilung wäre eigentlich die grundlegende Vorarbeit zu einer wissenschaftlichen Ethik. Diese Aufgabe ist einerseits psychologischer, andererseits historischer Natur. Durch genaue psychologische Analyse dessen, was in uns vorgeht, wenn wir eigene oder fremde Handlungen moralisch beurteilen, müßte die psychologische Grundlage für die Sittenlehre geschaffen werden. Diese Arbeit müßte, wie wir dies als allgemeine Aufgabe der Psychologie bezeichnet haben, nicht nur analytisch, sondern auch genetisch und biologisch durchgeführt werden. Der Ursprung der moralischen Beurteilung und des dieser zugrunde liegenden sittlichen Gefühles, sowie die Bedeutung dieser Vorgänge für die Erhaltung des Individuums und der Gattung müßten aufgezeigt werden.

Da es nun aber schon dem oberflächlichen Betrachter auffallen muß, daß dieselben Handlungen zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden beurteilt werden, daß die eine Zeit oft dasselbe schätzt und bewundert, was die andere verabscheut, und daß namentlich die Intensitätsunterschiede der moralischen Mißbilligung so außerordentlich bedeutend sind, so erwächst der wissenschaftlichen Ethik die äußerst schwierige und langwierige Aufgabe, die moralische Beurteilung von den niedrigsten Kulturstufen an geschichtlich zu verfolgen, um vielleicht die Gesetze ihrer Entwicklung kennen zu lernen.

Dieser historische Teil der Ethik, ist jetzt durch das gründliche Werk von *Eduard Westermarck*: *Origin and development of moral ideas* (Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, deutsche Bearbeitung von *Leop. Katscher*, 1906—1909) auf eine viel festere Grundlage gestellt worden. In dem genannten Werke ist die moralische Beurteilung insbesondere bei den Naturvölkern durch ein außerordentlich reiches Tatsachenmaterial veranschaulicht und es ist auch versucht worden, den allmählichen Wandel dieser Beurteilungen bei den Kulturvölkern darzustellen. Dieser Teil des Werkes bedarf allerdings noch vielfach der Ergänzung, allein die Grundlage für weitere Forschungen ist auch hier gegeben.

Erst wenn durch psychologische und historische Untersuchungen das Material gesammelt und verarbeitet vorliegt, kann mit Aussicht auf Erfolg die weitere Aufgabe der Ethik gelöst werden, die meist als die wichtigste betrachtet wird. Die Ethik hat nämlich auch *Normen* aufzustellen für das menschliche Handeln, welche zu Grundsätzen werden sollen, nach denen wir unser Handeln einrichten, und die namentlich in den so häufigen Fällen der Kollision der Pflichten unsere Entscheidung zu bestimmen berufen sind. Insbesondere aber sollen diese Normen für die Erziehung der Jugend maßgebend sein. Hier können sie viel leichter zu fruchtbringender Wirkung gebracht werden und zum Fortschritt der sittlichen Entwicklung beitragen. Diese *normative* Aufgabe der Ethik ist viel früher und in weit ausgedehnterem Maße in Angriff genommen worden als die theoretisch-historische.

Die Ethik oder Moralphilosophie, auch *praktische Philosophie* genannt, ist demnach die *Philosophie des Wollens*. Ihre Aufgabe besteht darin, die Gesetze der moralischen Beurteilung zu erforschen und Normen für das sittliche Handeln aufzustellen.

§ 39. Entwicklung der Ethik.

Das Nachdenken über den Menschen und sein Inneres ist jünger als die Spekulationen über die Natur und das Weltall. Deshalb wurde auch die Ethik später ausgebildet als die Metaphysik. Sittliche Mahnungen und Lebensregeln finden sich zwar schon frühe bei Dichtern und finden oft in Sprichwörtern einen prägnanten Ausdruck, aber darin zeigen sich erst die Anfänge des sittlichen Bewußtseins und noch kein systematisches Nachdenken darüber.

Von dem Atomistiker *Demokrit* ist eine Anzahl ethischer Sentenzen überliefert, allein diese sind teils von zweifelhafter Echtheit, teils entbehren sie des einheitlichen Zusammenhanges. Sicher ist, daß man sich im Athen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts viel mit der Diskussion ethischer Fragen abgab und namentlich die Gültigkeit der überlieferten Normen in Zweifel zog.

Aus diesem Kreise ging *Sokrates* (469—399) hervor, der Begründer der wissenschaftlichen Ethik. *Sokrates* hat die Philosophie, wie *Cicero* sagt, vom Himmel auf die Erde zurückgebracht und erblickt im Nachdenken über die sittlichen Probleme die einzige würdige Aufgabe der Philosophie. Das Wesen des Sittlichen besteht nach ihm in der klaren Einsicht in das Richtige. Wer diese Einsicht besitzt, der muß danach handeln; wer nicht so handelt, der hat sich noch nicht zur vollständigen Klarheit der Einsicht durchgerungen. Gewonnen wird diese Einsicht durch logische Erörterung der Begriffe des Guten, des Schönen, des Gerechten, des Frommen u. dgl. Das Ergebnis solcher Erörterungen liefert unbedingte Gewißheit für den Denker und macht ihn auf diese Weise ganz unabhängig von der Überlieferung und von der öffentlichen Meinung. An dieser Unabhängigkeit hat *Sokrates* unerschütterlich festgehalten und für sie ist er den Mär-

tyrertod gestorben. Dadurch hat seine Lehre eine solche Kraft erhalten, daß ihre Wirkungen bis heute fort dauern.

Antisthenes, ein Schüler des *Sokrates*, der Begründer der sogenannten k y n i s c h e n Schule, deren bekanntester Anhänger *Diogenes* ist, erblickt das Wesen der sittlichen Unabhängigkeit in der B e d ü r f n i s l o s i g k e i t. Die aus der kynischen Schule hervorgegangenen Stoiker suchen wiederum die sokratische Unabhängigkeit in der Herrschaft der Vernunft über die Affekte. Der Weise stimmt nach der Lehre der Stoiker dem Naturlaufe, an dem er ohnehin nichts zu ändern vermöchte, freudig zu und unterscheidet sich durch diese freudige Zustimmung vom Toren, der sich vergebens dagegen sträubt und in diesem Sträuben seine Seelenruhe verliert. Die stoische Ethik hat stark auf das Christentum eingewirkt und so die Wirksamkeit des *Sokrates* bis auf unsere Zeit fortgepflanzt.

Ein anderer Schüler des *Sokrates*, *Aristipp*, findet die sokratische Unabhängigkeit wieder in der heiteren S e e l e n s t i m m u n g, die sich weder von Leidenschaften noch von Schicksalsschlägen trüben läßt. Diese von *Epikur* weiter ausgebildete Lehre hat in der griechisch-römischen Welt zahlreiche Anhänger gefunden.

Sokrates hatte die ohne Zweifel sehr hohe Bedeutung der E r k e n n t n i s für das sittliche Handeln einseitig überspannt. Diese Einseitigkeit hat *Aristoteles* bemerkt und betont, daß für das sittliche Handeln die W i l l e n s - k r a f t und die G e w ö h n u n g ebenso bedeutungsvoll seien wie das Denken. Die Tugend ist nach ihm eine durch Gewöhnung erworbene W i l l e n s r i c h t u n g. *Aristoteles* hat ferner den überaus wichtigen Gedanken ausgesprochen, daß das Glück nicht in passivem Genusse, sondern in der vernunftgemäßen Tätigkeit der Seele bestehe.

Sokrates' größter Schüler, *Platon*, hat zuerst eine metaphysische Begründung der Ethik versucht. Die Idee des Guten, gelegentlich von *Platon* mit der Gottheit identifiziert, ist der Endzweck alles Seienden und gibt diesem zugleich erst seine reale Wirklichkeit und Bestimmung. Wichtiger jedoch ist in der platonischen Ethik der Gedanke, daß die Gerechtigkeit, die Quintessenz aller Tugenden, erst im Staate zur Vollendung gelange. Das von ihm in diesem Sinne entworfene Staatsideal betont den sozialen Charakter der Ethik und enthält sittliche Forderungen, die heute noch von aktueller Bedeutung sind.

Gemeinsam ist der Ethik des Altertums die als selbstverständlich angenommene Voraussetzung, daß der Zweck des sittlichen Handelns die individuelle Glückseligkeit (*Eudaimonia*) sei. Die Richtung der Ethik, welche auf diesem Standpunkt Güterlehre ist und nur die Aufgabe hat, die Mittel zur Glückseligkeit zu finden, nennt man *Eudaimonismus*.

Das Christentum hat zunächst die ethischen Grundgedanken des Alten Testaments in weiteren Kreisen wirksam werden lassen. Diese Ethik des Judentums beruht auf den zwei Grundpflichten der Gottesliebe und der Menschenliebe. Die Gottesliebe verlangt freudigen und unbedingten Gehorsam gegenüber den Geboten und unweigerliche Ergebung in den Willen Gottes. Die Menschenliebe verlangt Gerechtigkeit, Wohlwollen, Güte und werktätige Hilfe für den Nebenmenschen, auch für den Feind. Das Christentum betont nun die Liebespflicht noch stärker und dehnt sie auf die ganze Menschheit aus. Alle Menschen sind Kinder Gottes und darum Brüder. Durch diese Ausdehnung der Liebespflicht auf alle Menschen durchbricht das Christentum die nationalen Schranken des Judentums und bringt den großen, noch lange nicht verwirklichten Gedanken der

Weltverbrüderung, den Gedanken einer wirklich humanen, alle Menschen umfassenden Liebespflicht in die Welt.

Zu diesem Gedanken fügt aber das Christentum den in der griechischen Sekte der Orphiker seit dem sechsten Jahrhundert vor Christo ausgebildeten *Jenseitsgedanken* hinzu, von dem sich im alttestamentlichen Judentum nur schwache Spuren finden. Das irdische Leben gilt den Christen der ersten Jahrhunderte nur als Vorbereitung für das wahre Leben nach dem Tode, wo die Seele, befreit von den Schlacken des Leibes, zu Gott eingehen wird. Die Jenseitshoffnung war besonders den Armen und Elenden im römischen Reiche ein willkommener Trost und unter diesen verbreitete sich die neue Lehre mit unglaublicher Raschheit. Für *Christus* selbst war dieser Gedanke keineswegs mit Weltflucht und Askese verbunden. Er lehrte zwar seine Jünger die irdischen Güter gering achten, aber keineswegs galt es ihm selbst als besonders verdienstlich, sich hier auf Erden zu quälen. Seine Reden atmen im Gegenteile volle und warme Lebensfreude. Erst später bildete sich das Gefühl der Sündhaftigkeit jedes Erdenmenschen stärker aus und dieses suchte man durch Fasten und Geißelungen zu bannen. Jedenfalls hat aber die Jenseitshoffnung die Opferfähigkeit der Menschen in hohem Grade erhöht und die Pflicht der Selbstüberwindung wurde durch die Wertschätzung der Askese viel deutlicher zum Bewußtsein gebracht.

Dagegen hat die in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche aufgekommene, von *Augustin* ausgebildete Lehre von der *Gnade* in anderem Sinne gewirkt. Indem der Mensch für ganz unfähig erklärt wurde, aus eigener Kraft Erlösung zu erwirken, wuchs die Macht der Kirche, der alleinigen Spenderin der Gnade, bald ins Ungemessene. Für den Christenmenschen schien es wichtiger, durch Erfüllung der äußerlichen Zeremonien als

durch innere sittliche Läuterung für sein Seelenheil zu sorgen.

Doch das Unabhängigkeitsgefühl des sittlichen Bewußtseins brach sich Bahn. Im Mittelalter suchte *Abälard* eine vom religiösen Dogma unabhängige Ethik zu begründen. Die Reformation verlegt die Quelle der Seligkeit in das Innere des Menschen und verlangt Rechtfertigung durch den Glauben. Freilich wird im späteren Protestantismus auch dieser Glaube auf eine Art von Gnade zurückgeführt, aber die Bewegung der Geister, welche das Sittliche nicht außerhalb des Menschen, sondern in seinem Inneren suchte und es unabhängig von der Tradition auf die menschliche Vernunft gründen wollte, war nicht mehr einzudämmen.

In der neueren Philosophie sind es namentlich englische Denker, welche durch intensive Bearbeitung der ethischen Probleme unsere Einsicht in die Natur und den Charakter des Sittlichen gefördert haben. Im siebzehnten Jahrhundert haben *Locke*, *Hobbes* und *Shaftesbury*, im achtzehnten die Schotten *Hutcheson*, *Hume* und *Smith* hier ungemein fruchtbringende Arbeit geleistet. Die Psychologie der moralischen Beurteilung wurde durch tief eindringende Analyse gefördert, die Frage nach dem Ursprung der Sittlichkeit gründlich erörtert, der soziale Charakter des Sittlichen, d. h. seine Beziehungen zum Gesamtwohl entschieden betont, die selbständige Geltung der sittlichen Normen und ihre Unabhängigkeit von religiösen Dogmen meist energisch verteidigt.

In Frankreich haben im siebzehnten Jahrhundert die Anhänger *Descartes'* oder die Cartesianer, vor allem *Malebranche*, eine Metaphysik des Sittlichen zu geben versucht, während die Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts mit Anlehnung an die englischen Denker, besonders an *Locke*, eine erfahrungsmäßige, der materia-

listischen Philosophie entsprechende Begründung der moralischen Gesetze versuchte, welche diese aus den egoistischen Trieben des Menschen abzuleiten bemüht war.

Eine eigenartige metaphysische Begründung der Ethik hat *Spinoza* gegeben. Die höchste Stufe der Glückseligkeit und der seelischen Vollendung erreicht der Mensch in der auf Einsicht begründeten Liebe zu Gott. Da nun für *Spinozas* pantheistische Weltanschauung Gott und das Universum ein und dasselbe ist, so ist diese Gottesliebe bei ihm nichts anderes als die freiwillige Hingabe an das All, die einsichtsvolle Unterordnung des Einzelnen unter das Weltgesetz. „Wer Gott liebt, kann nicht darnach streben, daß Gott ihn wieder liebe“, so lautet der oft zitierte 19. Lehrsatz im fünften Buche von *Spinozas* Ethik. Es liegt darin die unbedingte Selbstlosigkeit, aber zugleich eine tief gefühlte innere Freudigkeit, ein positiver, durchaus optimistischer Zug. *Spinozas* Ethik hat, wie schon oben bemerkt, auf *Herder* und *Goethe*, auf *Schelling* und *Hegel* mächtig gewirkt. Es ist eine kosmische Ethik, d. h. eine Ethik, die das menschliche Handeln mit dem Weltgeschehen in Verbindung bringt, allein der soziale Faktor, d. h. das Zusammenwirken der Menschen zur Schaffung immer neuer ethischer Ideale wird dabei nicht berücksichtigt.

Eine neue Richtung hat *Kant* eingeschlagen, der in seiner Kritik der praktischen Vernunft (1788) das Sittliche in ähnlicher Weise abzuleiten unternahm, wie er es früher in bezug auf die Erkenntnistheorie mit den Stammformen des Verstandes und der Sinnlichkeit versucht hatte (s. o. S. 58.) Wir tragen, so lehrt *Kant*, ein unabhängig von aller Erfahrung gültiges, angeborenes Sittengesetz in uns. Dieses Sittengesetz, das nur allgemeiner, formaler Natur sein kann, nennt *Kant* den kategorischen Imperativ. Dieses gebietet uns, so zu handeln, als

ob die *Maxime* unserer Handlung durch unseren Willen zum Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung gemacht werden sollte. Dies darf nun freilich nicht so ausgelegt werden, als ob *Kant* die Sittlichkeit als Forderung der Gesellschaft betrachtet hätte. Das Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung ist, wie *Schopenhauer* gezeigt hat, kein soziales, sondern nur ein formales, man könnte sagen logisches Prinzip. Für *Kant* ist nicht die menschliche Gesellschaft, sondern der Mensch als solcher, d. h. jeder einzelne Mensch, insofern in ihm die Menschheit vertreten ist, der Träger und der Gegenstand der Sittlichkeit. Das beweist deutlich die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs. „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck und niemals bloß als Mittel brauchst“ (*Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. IV, 277 der *Hartenstein*'schen Ausgabe). Dadurch ist ein sehr wichtiger Gedanke in die Ethik eingeführt, der erst in unserer Zeit voll gewürdigt wird.

Die Begeisterung, die dieses warme Eintreten für jeden einzelnen Menschen zu wecken geeignet ist, wäre nicht im Sinne *Kants*. Seine Ethik duldet keine Beteiligung des Gefühls. Nur dann, wenn unser Wille sich dem Sittengesetze aus Achtung unterordnet, sind wir frei und sittlich. Diese Unterordnung darf nicht eine begeisterte Hingabe, sie muß vielmehr eine rein verstandesmäßige Anerkennung des Gesetzes sein, sonst handeln wir aus Neigung und nicht aus Pflicht.

Der Gegensatz von Neigung und Pflicht ist seit *Kant* für die moralische Beurteilung maßgebend geblieben. Trotz der allzu schroffen Trennung dieser beiden Motive, die sich weder theoretisch noch praktisch mit dieser Starrheit durchführen läßt, behält *Kants* Ethik immer einen Zug von erhabener Größe.

Die selbständige, von jeder Überlieferung unabhängige Geltung aller ethischen Forderungen, die nur auf das im Menschen selbst wohnende Sittengesetz gegründet ist, tritt noch großartiger bei *Fichte* hervor, der im eigenen Gewissen den absoluten, unfehlbaren Richter über Gut und Böse findet. Die Sittlichkeit ist die eigentliche Aufgabe des Vernunftwesens und diese Aufgabe besteht darin, sich frei und unabhängig zu machen von allem, was nicht selbst Vernunft ist.

Gegenüber dieser im eigenen Gewissen ruhenden Begründung des Sittlichen faßt *Hegel* die Sittlichkeit als Betätigung des objektiven Geistes. Das subjektive Gewissen kann in seinem Urteil über Gut und Böse irren. Über diesem steht die in Familie, Gesellschaft und Staat verwirklichte Sittlichkeit, welche als reale Macht den einzelnen autoritativ bindet. Aber auch die Sittlichkeit als Erscheinungsform des objektiven Geistes ist nichts Ruhendes, Beharrendes. Jeder Staat hat nur einen beschränkten Anteil an der objektiven Darstellung der Idee der sittlichen Freiheit.

Entkleidet man diese Gedanken *Hegels* des metaphysischen Gewandes, so treten uns daraus wichtige und bleibende Einsichten entgegen: der überindividuelle, d. h. soziale Charakter der ethischen Forderungen, ihre autoritative Verwirklichung im Staate und der Gedanke der steten Entwicklung. Die moderne Ethik hat alle diese Gedanken wieder aufgenommen, ohne sich jedoch dabei des Zusammenhanges mit *Hegel* immer bewußt zu bleiben.

Mehr vom praktischen Bedürfnis ausgehend und mit steter Rücksichtnahme auf die positive Gesetzgebung hat *Jeremias Bentham* in England den sogenannten Utilitarismus begründet, den wir weiter unten (S. 272) eingehender würdigen.

Ganz anders geartet und anders gerichtet ist die tiefgründige *Mitleidsmoral Schopenhauers*. Durch eindringende Kritik der *Kantischen Ethik* beweist *Schopenhauer* die Unwirksamkeit rein formaler und lebensfremder Prinzipien der *Moral*. Er sucht deshalb nach einer *Erfahrungstatsache*, in der ein *selbstloses*, ganz uneigennütziges Tun zutage tritt. Eine solche Tatsache findet er nun in dem tief in der Menschennatur begründeten *Mitleid* und macht deshalb dieses zum *Fundament* seiner *Ethik*. Dies wird dann mit der *pessimistischen Lebensanschauung* des Philosophen in enge Verbindung gebracht. Das Wesen der Welt besteht nämlich nach *Schopenhauer* in einem *blinden Lebenswillen*, der grundlos strebt und notwendigerweise nur *Leid* hervorbringen kann. Der menschliche Intellekt vermag sich nun durch energische und stete Anstrengung dazu zu erheben, den Willen zum Leben zu verneinen und so das Ideal der *Heiligkeit* zu verwirklichen. Im *Mitleid* haben wir die Anlage zu dieser *Entselbstung* gegeben und deshalb ist dieses das „Fundament“, d. h. die Grundlage der *Ethik*. Auch derjenige, der sich *Schopenhauers* *Methaphysik* nicht anzueignen vermag, wird in seinen auf reicher Menschenkenntnis beruhenden Ausführungen zweifellos mächtige Anregungen finden.

Im Anschluß an *Schopenhauer* hat *Eduard von Hartmann* den Pessimismus weiterentwickelt und im *Erlösungsprinzip* eine religiös-metaphysische Begründung der *Ethik* gegeben, die der Großzügigkeit nicht entbehrt. Die streng wissenschaftliche und mitunter abstrakte Darstellung macht es dem Anfänger allerdings schwer, seinen Darlegungen zu folgen.

Eine gründliche Wandlung erfuhr die wissenschaftliche *Ethik*, als man damit begann, die *evolutionistische Methode* auf die Betrachtung des sittlichen Lebens anzu-

wenden. *Herbert Spencer* hat das in seinen „Principles of morality“ zuerst konsequent durchgeführt, und unsere eigene Darstellung wird ganz vom Entwicklungsgedanken getragen. Wer sich einmal auf diesen Standpunkt gestellt hat, der kann das sittliche Handeln nicht mehr anders auffassen als ein Stück des Lebens und als eine Bedingung für die Erhaltung des Individuums und der Gattung. Jeder Schritt auf diesem Wege bringt neue Gesichtspunkte, neue Aufschlüsse und läßt längst bekannte Tatsachen in neuem Lichte erscheinen. Alle Versuche, das Sittliche apriorisch zu begründen und abzuleiten, erscheinen dann überflüssig, unfruchtbar und lebensfremd.

Als evolutionistischer Ethiker muß auch *Friedrich Nietzsche* betrachtet werden, dem man vielfach die Absicht zuschreibt, alle Moral und alle Ethik vollständig zu vernichten, weil er sich selbst gern als Antimoralist bezeichnet. *Nietzsche* bekämpft mit hinreißender Sprach- und Gedanken- gewalt die Überschätzung der Selbstüberwindung, der Askese, welche die Tatkraft lähmt und den Menschen innerlich brechen zu müssen glaubt, damit er moralisch werde. *Nietzsche* will die Weiter- und die Höherentwicklung des Menschen, indem er die Lust zum Leben stärkt und die positiven, tatkräftigen, lebensfördernden Neigungen als das Wertvolle bezeichnet. Sieht man von *Nietzsches* künstlerisch individualistischen Rücksichtslosigkeiten ab, so findet man den gesunden Kern in seinen sittlichen Forderungen bald heraus. *Nietzsche* hat einen von *Spinoza* angedeuteten und von *Schiller* ausgeführten Gedanken wieder aufgenommen und kräftig weiter entwickelt. Er will eine Ethik der Freude statt der bisherigen Ethik des Schmerzes, eine Ethik der kraftvollen Tat statt der frühern Ethik der resignierten Entsagung. In unserer eigenen genetisch-biologischen Betrachtung der Ethik werden wir von seinen Gedanken gelegentlich Gebrauch machen.

§ 40. Das Problem der Willensfreiheit.

Insofern alles sittliche Handeln aus einem bewußten Willen hervorgeht, ist die Frage nach der Freiheit oder Unfreiheit des Willens eine nicht zu umgehende Vorfrage der Ethik.

Es sind darauf zwei entgegengesetzte Antworten gegeben worden. Unser Wille ist frei, sagen die einen, und entscheidet ganz aus eigener Kraft. Zwischen den auf den Willen einwirkenden Motiven treffen wir, d. h. unser Wille, ganz selbständig und unabhängig die Wahl. Der Wille ist nicht durch Ursachen bestimmt oder determiniert, sondern ist selbst und allein die Ursache für unsere endgültige Entscheidung. Diese Richtung heißt Indeterminismus.

Demgegenüber behaupten die anderen: Unsere Willenshandlungen sind ein Glied in der Kette des ganzen Geschehens und daher wie dieses dem Kausalgesetze unterworfen. Ein Geschehen, dessen Ursachen nicht in den vorhergehenden Ereignissen vollständig vorhanden wären, ist für uns geradezu undenkbar. Die Annahme eines ursachlosen Geschehens steht mit allen Grundsätzen der wissenschaftlichen Forschung im Widerspruch. Unsere Willenshandlungen sind ein Produkt unserer Organisation, welche durch Abstammung, Erziehung, Tradition und Schicksal vollkommen bestimmt ist. Eine absolute Intelligenz, die den ganzen Gang unserer Entwicklung in allem einzelnen zu übersehen imstande wäre, müßte unsere Entscheidung in jedem Falle ebenso genau und sicher voraus zu berechnen fähig sein, wie unsere Astronomen die Sonnenfinsternisse vorhersagen. Diese Richtung heißt Determinismus.

Der Indeterminismus führt für sich die psychologische Tatsache an, daß wir vor jeder Entscheidung das Gefühl haben, wir könnten auch anders, und nach der

Entscheidung, wir hätten auch anders können. Ferner macht der Indeterminismus das ethische Argument geltend, daß wir nur dann für unsere Handlungen die sittliche Verantwortung haben können, wenn diese das Resultat unseres freien Entschlusses sind.

Der Determinismus stützt sich auf die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, auf den Zusammenhang unserer leiblichen und geistigen Organisation und schließlich auf die durch die Statistik wenigstens in gewissem Grade bewiesene Regelmäßigkeit der menschlichen Handlungen, sobald eine genügend große Zahl von Individuen in Betracht gezogen wird.

Der Determinismus schien im Laufe der Jahrhunderte so sehr die Oberhand gewonnen zu haben, daß viele Psychologen und Philosophen die Frage für erledigt hielten und der Ansicht waren, jeder wissenschaftlich Denkende müsse selbstverständlich Determinist sein. In den letzten Jahren sind aber in *William James* und *Karl Joël* sehr geistvolle Verteidiger des Indeterminismus erstanden, so daß sich das metaphysische Problem der Willensfreiheit wieder in vollem Flusse befindet.

Die Schwierigkeit des Problems, welches die größten Geister beschäftigt hat und noch beschäftigt, wird wesentlich vermindert, wenn man den Sinn des Wortes „frei“ genauer bestimmt. „Frei“ in metaphysischem Sinne heißt „außerhalb des Kausalgesetzes stehend“, „frei“ in psychologischem Sinne bedeutet hingegen soviel als „ohne das Gefühl äußeren oder inneren Zwanges“.

Ob eine Willenshandlung in metaphysischem Sinne als „frei“ angesehen werden kann, das hängt, wie *Heinrich Gomperz* gezeigt hat, von der Auffassung des Verhältnisses zwischen Geistigem und Körperlichem, zwischen Leib und Seele ab. Der Dualismus, der eine Wechselwirkung annimmt, kann eine im metaphysischen Sinne freie Ent-

scheidung denken, der Materialismus nicht. Aber auch für die dualistische Weltanschauung liegt die Sache nicht so einfach, weil wir ja neben der physischen Kausalität, die das Naturgeschehen beherrscht, eine psychische Kausalität annehmen müssen, die zwar nicht auf dem Gesetze der Konstanz der Energie beruht, aber dennoch eine gewisse Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge verlangt. Die neuen Lehren, besonders die *Bergsons* von der Unvorhersehbarkeit der seelischen Vorgänge und von der schöpferischen Entwicklung alles Geistigen, sprechen wiederum mehr für die Annahme einer vollkommenen Willensfreiheit im metaphysischen Sinne. Wie immer man sich jedoch hier entscheiden mag, ganz sicher ist es, daß unsere Willenshandlungen in psychologischem Sinne „frei“ genannt werden müssen. Wir handeln zweifellos oft ohne das Gefühl des äußern oder inneren Zwanges. Dies wird noch klarer aus folgender Erwägung.

Was wir unser „Ich“, unsere Persönlichkeit nennen, das ist nichts anderes als der tatsächlich vorhandene Zusammenhang unserer psychischen Erlebnisse. Jede Willenshandlung nun, die ein Resultat dieses ganzen Zusammenhanges ist, wird von uns als freie Entscheidung unserer Persönlichkeit empfunden. Wo dagegen eine Vorstellung, ein Gefühl so vorherrscht, daß die anderen Seelenkräfte dadurch an ihrer Betätigung verhindert werden, da handeln wir „unter unwiderstehlichem Zwange“. In der Tat betrachtet ja auch die Rechtswissenschaft die Zurechnungsfähigkeit dann als vorhanden, wenn der Handelnde im Vollbesitze seiner geistigen Kräfte und somit in der Lage ist, die Tragweite und Bedeutung seines Tuns zu übersehen.

Je reicher nun dieser Zusammenhang ist, desto freier wird jede Entscheidung. Je mannigfaltiger die Beziehungen sind, in die wir die Vorstellung einer auszuführenden

Handlung zu bringen vermögen, je mehr Kräfte bei der Entscheidung mitwirken, um so mehr macht die Entscheidung selbst den Eindruck einer sorgsam erwogenen Wahlhandlung. „Bildung macht frei“ ist daher ein Satz von tiefer psychologischer Wahrheit.

Jede Handlung also, die aus dem ganzen Zusammenhange unserer psychischen Erlebnisse hervorgeht, ist unsere eigene Handlung, wir fühlen sie als solche und sind infolge dieses Gefühles auch bereit, ihre Folgen auf uns zu nehmen. Indem wir die Tat wollen, wollen wir zugleich ihre Folgen und damit ist, für die Ethik wenigstens, die Frage erledigt. Jeder ist moralisch verpflichtet, die Verantwortung für das zu tragen, was er im Vollbesitze seiner geistigen Kräfte getan hat, ohne Rücksicht darauf, ob die Metaphysik den Willen für frei oder unfrei erklärt. Wo aber die geistigen Kräfte unter das normale Maß herabsinken, da hört, juristisch wie moralisch, die Verantwortlichkeit auf.

§ 41. Probleme und Richtungen der Ethik.

Von den eigentlich ethischen Problemen ist zuerst die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen zu nennen. Man hat darauf zwei verschiedene Antworten gegeben. Der Nativismus behauptet, das Sittliche sei eine angeborene Anlage des Menschen. Die Unterscheidung von sittlich gut und böse findet sich bei allen Menschen, wenn auch zu verschiedenen Zeiten verschiedene Handlungen gebilligt, beziehungsweise mißbilligt werden. Eine ausgeprägte Form des Nativismus ist die Ethik *Kants*, wonach sogar das Sittengesetz selbst angeboren ist, und die *Fichtes*, wonach das Gewissen unfehlbar entscheidet. Demgegenüber behauptet der Empirismus, der hier in der Form des Evolutionismus auftritt, das Sittliche sei nicht angeboren, sondern ein Produkt der Entwicklung. Diese Ansicht ist heute die meist verbreitete.

Der Zweck des sittlichen Handelns ist nach der Ansicht der antiken Ethiker, wie bereits (S. 260) erwähnt, die Glückseligkeit des Handelnden. Diese Richtung heißt *Eudaimonismus*. Ihr gegenüber steht die von *Jeremias Bentham* (1748—1832) in England begründete und dort wie auf dem Kontinente sehr verbreitete Ansicht, der Zweck des sittlichen Handelns sei der Nutzen der Gesamtheit oder das größte Glück der größten Anzahl. Diese Richtung nennt man *Utilitarismus*. Endlich gilt manchen Ethikern das Sittliche als Selbstzweck oder es ist die Vervollkommnung der Menschen, die Erfüllung ihrer Bestimmung das zu erstrebende Ziel. Diese Richtung kann man, weil das Ziel nicht in real vorhandenen, sondern nur in idealen Gütern liegt, im allgemeinen als *ethischen Idealismus* bezeichnen. Die christliche Ethik ist, insofern sie das Gottesreich zu verwirklichen strebt, *religiöser Idealismus*, insofern sie auf die Belohnungen im künftigen Leben hinweist, *jenseitiger Eudaimonismus*.

Die *Motive* des sittlichen Handelns versucht eine Reihe von Denkern aus dem *Egoismus* abzuleiten, während andere wieder ein ursprüngliches *Mitgefühl* annehmen, wonach Freuden und Leiden der Nebenmenschen mitempfunden werden. Diese Richtung nennt man mit dem von *A. Comte* erfundenen Worte *Altruismus* (alter = der andere). Egoistisch ist z. B. die Moralbegründung des Atertums, ebenso die der französischen Aufklärung (besonders *Helvetius*). Altruistisch sucht *A. Smith* die sittlichen Gefühle auf Sympathie, *Schopenhauer* noch enger auf das Mitleid zu begründen. Streng altruistisch denken auch *Kant* und *Fichte*. Die neuere Entwicklungsethik nimmt eine vermittelnde Stellung ein, indem sie zeigt, daß den unzweifelhaft ursprünglichen sozialen Gefühlen die egoistische Grundlage nicht gänzlich fehlt.

Was nun die Normen des sittlichen Handelns und ihre Sanktion betrifft, so scheiden sich wieder zwei Richtungen voneinander. Die eine findet die Begründung und die Sanktion der moralischen Vorschriften in uns selbst (autonome Ethik), die andere sucht sie außer uns (heteronome Ethik). Die autonome Ethik hält die Entscheidung der Vernunft oder des Gewissens für souverän. Je nachdem sie den Vorgang der Entscheidung mehr als Erkenntnis oder mehr als Gefühl ansieht, unterscheidet man innerhalb der autonomen Richtung noch eine Reflexions- und eine Gefühlsmoral. Sokrates und Kant sind beide autonome Ethiker und beide Anhänger der Reflexionsmoral. Shaftesbury, Adam Smith und Schopenhauer gehören ebenfalls der autonomen Richtung an, sind aber alle Gefühlsmoralisten. Die heteronome Ethik findet die Begründung der Moralgesetze in einer vom Individuum verschiedenen und unabhängigen Autorität. Als solche kann nun die Religion oder Kirche oder aber auch der Staat gelten. Man kann also zwischen einer religiösen und politischen Heteronomie unterscheiden.

Zu diesen Problemen kommt noch die Frage nach dem Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion und zum Recht hinzu und endlich die Beziehungen des Individuums zur Familie, zum Gemeinwesen und zur ganzen Menschheit. Die Stellungnahme zu all diesen Problemen und Richtungen wird, wie wir dies bei der Behandlung der Erkenntnistheorie und Ästhetik gesehen haben, auch hier durch genetische und biologische Betrachtung erleichtert.

§ 42. Genetische und biologische Ethik.

Dem sittlichen Leben liegen zwei verschiedene psychologische Tatsachen zugrunde. Die eine ist die mo-

ralische Beurteilung fremder Handlungen, die sich in den Gegensätzen von Billigung und Mißbilligung bewegt, innerhalb dieser aber vielfache Gradabstufungen aufweist. Die zweite ist das sittliche Gefühl, das wir vor und nach unserer eigenen Willensentscheidung in uns selbst erleben. Dieses Gefühl äußert sich vor der Entscheidung in einem lebhaften Spiel von Vorstellungen und Trieben, das wir oft als ein Schwanken, ein Hin- und Hergezogenwerden empfinden, nach der Entscheidung in sittlicher Befriedigung oder in Reue, wobei es wieder mannigfache Gradabstufungen gibt. Die psychische Disposition zu diesem sittlichen Gefühl ist das, was man allgemein das Gewissen nennt. Die psychologische Grundlage des sittlichen Lebens bildet also einerseits die moralische Beurteilung, andererseits das Gewissen.

Zwischen diesen beiden psychischen Grundtatsachen besteht zwar ein Zusammenhang, aber durchaus nicht Identität. Es scheint daher richtiger, die beiden gesondert zu untersuchen.

Die moralische Beurteilung ist ein Spezialfall des Phänomens der Wertschätzung. Jede moralische Beurteilung ist Wertschätzung, aber nicht jede Wertschätzung ist moralische Beurteilung. Die psychologische und historische Entwicklung der Wertschätzung ist leider von der wissenschaftlichen Forschung noch nicht mit der wünschenswerten Gründlichkeit untersucht worden. Wir glauben jedoch, daß sich ungefähr folgende Phasen derselben feststellen lassen.

Eine Wertschätzung fremder Handlungen ist ein ziemlich komplizierter psychologischer Prozeß, dessen Analyse nicht ganz leicht ist. Sehen wir z. B. einem geschickten Turner zu, der eine schwere Übung mit großer Gewandtheit und Sicherheit ausführt, so finden wir in der Regel

Gefallen daran, d. h. wir erleben Lustgefühle. Diese Lustgefühle dürften ihren letzten Grund in den unwillkürlichen Mitbewegungen unseres Körpers haben, zu denen uns der Anblick der vom Turner ausgeführten Bewegungen anregt. Ähnliches erleben wir, wenn wir eine hervorragende Kraftprobe eines Athleten mitansehen. Wir heben gleichsam das schwere Gewicht mit ihm und freuen uns über seinen Erfolg. Da wir aber nur Zuschauer sind und die vom Athleten ausgeführten Bewegungen nur nachahmen, also nicht eigentlich ausführen, sondern nur markieren, so fühlen wir natürlich nichts von der wirklichen Anstrengung, das Gewicht drückt uns nicht, und so ist unsere Freude über den fremden Erfolg zwar weniger intensiv, dafür aber reiner, nicht mit den Unlustgefühlen vermengt, die das wirkliche Ausführen der Bewegungen mit sich bringt. Aus der Anstrengung, die wir dem Athleten ansehen, schließen wir ferner, daß große Körperkraft zur Lösung der Aufgabe erforderlich sei, und diese Körperkraft wird nun von uns bewundert. Die primitivste Form der Wertschätzung fremder Handlungen dürfte wohl die Bewunderung fremder Körperkraft sein. An der durch die Kraft vollzogenen Leistung haben wir weiter kein direktes Interesse. Unser Wohl und Wehe wird davon nicht berührt, ob die schwere Eisenkugel gehoben wird oder nicht.

In *Homers Iliade* werden uns mehrere Fälle solcher Wertschätzung vorgeführt. Diomedes hebt einen Stein auf, den, wie der Dichter sagt, „nicht zwei Männer ertragen, wie die Menschen jetzt sind, er aber schwang ihn ganz leicht, er allein“. Patroklos nimmt die Waffen des Achill in den Kampf, nur die Lanze nicht, denn die kann niemand unter den Griechen handhaben, nur Achill allein. In beiden Fällen will der Dichter bei seinen Zuhörern Bewunderung für die Körperkraft seiner Helden erregen.

Schon in der Odyssee lernen wir aber eine weiter entwickelte Form der Wertschätzung kennen. Der Riese Polyphemos wird uns im neunten Buche dieses Heldengedichtes vorgeführt und wir hören von gewaltigen Kraftäußerungen dieses Ungeheuers. Schließlich zeigt sich aber Odysseus mit seiner Schlaueit dem Zyklopen entschieden überlegen und wir lernen die Kraft des Geistes schätzen, die sich als kluge List und Verschlagenheit kundgibt. Hier freuen wir uns allerdings auch an der durch die geistige Kraft hervorgebrachten Leistung, indem wir es dem Polyphemos gönnen, daß er für die Verspeisung von sechs Gefährten des Odysseus bestraft wird. Allein die Schlaueit des Odysseus wird doch auch vom Dichter und seinen Zuhörern an sich bewundert.

Als zweite Entwicklungsphase der Wertschätzung fremder Handlungen dürfen wir also die Schätzung der Verstandeskraft betrachten. Es verschlägt dabei nichts, wenn diese Verstandeskraft, diese Klugheit, zu List und Betrug, zu Lüge und Täuschung greift, und eben darin zeigt es sich, daß in dieser Art der Wertschätzung noch kein moralisches Moment liegt.

Es gibt noch eine dritte Phase der Wertschätzung, wo nur die Kraft geschätzt wird, ohne Rücksicht auf die dadurch hervorgebrachte Leistung. Die indische Sage weiß von Büßern zu erzählen, „die 1000 Jahre fasten und ebensolange auf einem Fuße stehen“. Götter und Menschen, so wird weiter erzählt, sind ganz starr vor Bewunderung für die Kraft des Büßers. Was hier bewundert wird, ist die Kraft des Willens, die sich in der Hemmung der natürlichen Lebensfunktionen äußert. An der Leistung selbst hat niemand ein Interesse und so liegt auch hier ein Fall von Wertschätzung der Kraft vor.

Wir können somit sagen: An einer fremden Handlung schätzen wir zunächst die darin sich kundgebende

Kraft. Dabei wird zuerst die Kraft des Körpers bewundert, dann die des Verstandes, später auch die des Willens. In allen diesen Wertschätzungen fehlt das moralische Moment gänzlich. Dieses tritt erst hinzu, wenn neben der Kraft die dadurch hervorgebrachte Leistung zum Gegenstand der Wertschätzung wird. Die Wertschätzung der bloßen Kraft ist auch heute noch vorhanden, allein der Gedanke an die Leistung liegt uns heute viel näher und modifiziert fast immer die Wertschätzung der Kraft.

Die hervorgebrachte Leistung nun kann zunächst ästhetisches Wohlgefallen oder Mißfallen erregen und wird dadurch zum Gegenstand ästhetischer Wertschätzung. So wie jedoch die Leistung für das Gesamtwohl der Gesellschaft bedeutsam wird, welcher der Handelnde angehört, sowie durch die Leistung dieses Gesamtwohl erheblich gefördert oder geschädigt wird, da tritt die moralische Wertschätzung in Kraft, die Handlung erfährt Billigung oder Mißbilligung. Wenn Diomedes mit dem schweren Felsblock, dessen Erfassen und Schwingen als hervorragende Kraftäußerung an sich bewundert wird, einen Feind erschlägt, so wird seine Tat von seinen Stammesgenossen als eine sozial förderliche angesehen und damit auch moralisch gebilligt. Wir können demnach sagen: Die moralische Beurteilung ist die Wertschätzung einer sozial bedeutsamen Leistung.

Die moralische Beurteilung trägt von Anfang an sozialen Charakter und nimmt deshalb teil an der sozialen Entwicklung. Dies geht auch aus dem oben erwähnten Werke *Eduard Westermarcks* hervor, der die Gesellschaft als die Geburtsstätte der moralischen Ideen bezeichnet.

Solange die Menschenherde fast instinktiv dem Führer folgt, solange das Leben des einzelnen, durch Religion

und Sitte gebunden, des individuellen Denkens und Fühlens noch fast vollständig bar ist, solange ist die Leistung, die Tat, der Erfolg allein Gegenstand der moralischen Beurteilung. Mord und Totschlag gelten da gleich viel, die T a t wird gesühnt und nicht der T ä t e r. Wer z. B. die Götter des Stammes durch eine unvorsichtige Handlung verletzt hat, der hat den Zorn dieser mächtigen Wesen auf den ganzen Stamm herabgerufen und dadurch eine soziale Schädigung der Gesamtheit bewirkt. Diese Tat muß gesühnt werden, und es wird gar nicht gefragt, ob der Täter mit oder ohne Absicht gehandelt hat.

Die reichere Kulturentwicklung schafft aber durch Teilung der Arbeit und andere Momente selbständige Persönlichkeiten, die ein geistiges Eigenleben führen, die dem Gesamtwillen, wie er sich in Religion und Sitte kundgibt, ihren Einzelwillen entgegensetzen, die Überlieferung einer kritischen Prüfung unterziehen und sich innerhalb der Gesamtheit als selbständige Kraftzentren empfinden. Es hängt jetzt vielfach von dem Willen des einzelnen ab, wie er sich zur Gesamtheit stellen mag. Das Wohl dieser Gesamtheit ist dadurch bedingt, ob der einzelne die Absicht hat, sie zu fördern oder zu schädigen. Sozial bedeutsam ist also noch mehr die allgemeine Gesinnung als die einzelne Tat. Demgemäß wird auch die Gesinnung immer ausschließlicher zum Gegenstand moralischer Beurteilung. Als sittliche Gesinnung betrachten wir heute diejenige psychische Disposition, welche uns stets darauf bedacht sein läßt, durch unsere Handlungen das Gesamtwohl zu fördern oder wenigstens nicht zu schädigen.

Trotzdem spielt aber auch heute noch der Erfolg bei unserer moralischen Beurteilung eine große Rolle. Die wirklich erreichte Förderung des Gesamtwohles wirkt doch ungleich mächtiger als die bloß gewollte. Es wird eine

wichtige Aufgabe einer künftigen Ethik sein, durch genaue Analyse der sittlichen Gesinnung die Bedeutung des Erfolges für die moralische Beurteilung zu untersuchen.

Je mehr nämlich die moralische Beurteilung nach innen geht, desto mehr wird bei der sittlichen Wertschätzung der Erfolg und der eigentliche Zweck des Tuns außer acht gelassen. Man gelangt vielfach dazu, nur in der Willensrichtung das Kriterium des Sittlichen zu erblicken. Nun ist die Betätigung des Willens am fühlbarsten da, wo dieser sich unseren Neigungen und Leidenschaften entgegensetzt und sie überwindet. Diese *Selbstüberwindung* galt früher und gilt heute noch vielfach als die eigentliche Aufgabe der sittlichen Entwicklung, als an sich verdienstlich, als Selbstzweck. Durch die auf Askese und Weltflucht gerichtete Moral des Urchristentums einerseits, durch die mächtige Entwicklung der Individualität und die hohe Wertschätzung der Persönlichkeit andererseits wird diese Meinung gestützt. Der fromme Christ hofft durch Überwindung und Selbstpeinigung die jenseitige Glückseligkeit zu erwerben, das seiner selbst bewußte und auf seine Kraft pochende Individuum glaubt sich dadurch von allem unabhängig zu machen, was als äußerer oder innerer Zwang empfunden wird.

„Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet“,

sagt *Goethe*, der größte Individualist, der je gelebt.

Dem gegenüber muß die genetisch-biologische Ethik energisch betonen, daß die Selbstüberwindung immer nur ein erziehliches Mittel bleibt, das zwar tüchtig geübt, nie aber als Selbstzweck hingestellt werden soll. Die freudige Hingabe des einzelnen an die Zwecke des Gesamtwohles ist sozial wirksamer und steht deshalb auch ethisch höher. Da es im Wesen des Menschen liegt, die kraftvolle

Betätigung der in ihm vorhandenen Fähigkeiten als lustvoll zu empfinden, so ist es weit wichtiger diese Funktionslust (S. oben 229 ff.) zu entwickeln und in die richtigen Bahnen zu lenken, als in der Hemmung ein Verdienst zu erblicken. In diesem Sinne hat *Nietzsche* vielfach recht, wenn er gegen Askese und Selbstquälerei auftritt. Die Selbstüberwindung als Selbstzweck führt zur Lähmung, die freudige Hingabe an die sozialen Aufgaben zur Steigerung der sittlichen Kräfte.

Das Gewissen ist öfter und eingehender untersucht worden als die moralische Beurteilung, aber noch immer gehen die Ansichten über seine Entstehung auseinander. Da religiöse Vorstellungen sehr häufig ein Element des Gewissens bilden, hat man geglaubt, daß die Quelle des Gefühles moralischer Verpflichtung überhaupt in der Religion zu suchen sei. Dem widerspricht aber die unzweifelhaft erwiesene Tatsache, daß religiöse Vorstellungen und Gefühle in den Anfangsstadien der Entwicklung, wie sie uns bei primitiven Naturvölkern vorliegen, mit Sittlichkeit gar nichts zu tun haben. *) Der Wilde fürchtet den Dämon, dem er die betreffende Naturkraft zuschreibt, er will ihn sich günstig stimmen, damit er ihm nicht schade. Es sind rein egoistische Motive, die sein Handeln bestimmen. Erst später werden die religiösen Vorstellungen und Gefühle infolge des entwickelten moralischen Sinnes geläutert und die Götter, die anfangs nur schädliche und

*) Gegen diese von den Vertretern der vergleichenden Religionsgeschichte bisher festgehaltene Ansicht ist jüngst *Leopold von Schroeder* aufgetreten. In einem Aufsätze „Wesen und Ursprung der Religion. Ihre Wurzeln und deren Entfaltung“ (in dem Sammelwerke „Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion“, München 1905, S. 1—39) sucht er zu beweisen, daß der Glaube an ein höchstes gutes Wesen auch bei vielen primitiven Völkern verbreitet ist. *Schroeder* glaubt eine neue Wurzel der Religion gefunden zu haben, in der das ethische Element gleich von Anbeginn enthalten ist. Vgl. *Jerusalem*, „Gedanken und Denker“, S. 178 und 282.

förderliche Naturkräfte oder Seelen Verstorbener waren, zu Wächtern der sittlichen Weltordnung erhoben. Das Gewissen aber entsteht ebenso wie die moralische Beurteilung aus sozialen Elementen, d. h. unsere Entscheidungen werden durch den Gedanken beeinflußt, daß unser Tun von Seite unserer Stammes-, Geschlechts- und Staatsgenossen Billigung oder Mißbilligung erfährt.

Zur Zeit der Menschenherde wird sich das Gewissen wohl nur geltend machen als Gefühl der Gebundenheit an den Gesamtwillen, wie dieser in Religion und Sitte zum Ausdruck gelangt. Sowie sich aber in fruchtbarer Kulturarbeit aus der Herde die Persönlichkeit herausarbeitet, sowie selbständiges Denken und Überlegen auch gegenüber der Überlieferung Platz greift, da entwickelt sich auch das Gewissen zu selbständigem, reichem Leben.

Der Gesamtwille hat die Förderung des Gemeinwesens zum Ziel, allein es ist durchaus nicht selbstverständlich, daß die jeweiligen Führer die richtigen Mittel zu diesem Zweck zu wählen wissen. Auch das muß vorkommen, daß Einrichtungen, die vorzeiten nützlich und notwendig waren, mit der Zeit überflüssig, ja schädlich werden. Das reich entwickelte, selbständige Individuum wird nun in solchen Fällen finden, daß der Gesamtwille, d. h. die Summe der bestehenden Einrichtungen und Gesetze das Wohl der Gesamtheit nicht fördert, sondern schädigt. Indem nun die Macht des Bestehenden trotzdem eine bedeutende bleibt und mit einer gewissen Zähigkeit sich erhält, entstehen zahlreiche Konflikte, die wieder ihrerseits das Nachdenken über die moralische Verpflichtung anregen und so das sittliche Leben immer reicher gestalten.

Das Individuum glaubt kraft seiner Einsicht selbständig über Recht und Unrecht entscheiden zu können und unterwirft die Überlieferung selbst, die religiösen und

politischen Einrichtungen einer moralischen Beurteilung. Diese besonders von *Sokrates* verteidigte Selbstherrlichkeit der Vernunft in sittlichen Fragen erweckt dann die Meinung, als gäbe es ein absolut Gutes, welches unabhängig bleibt von seinen Wirkungen auf das Gesamtwohl. Dies ist aber sicher eine Täuschung. Der letzte Grund dafür, daß man etwas für gut hält, kann doch immer nur der sein, daß dadurch die Menschheit gefördert, ihr Leben inhaltsreicher und glücklicher wird.

Das Gewissen aber nimmt im Laufe der Entwicklung zweierlei Formen an, die *Paulsen* zuerst erkannt hat. Die Forderungen, welche der Gesamtwille, der sich in den Formen der Sitte, der Religion und des geltenden Rechtes betätigt, an den Einzelnen stellt, spiegeln sich in der Seele des Individuums als soziales Gewissen. Wir verstehen darunter die Summe derjenigen psychischen Dispositionen, die jeden Einzelnen davon abhalten, das Gesamtwohl durch Außerachtlassung der sozialen Forderungen zu schädigen. Der Gedanke an die zu erwartende Mißbilligung und an die mögliche Bestrafung seitens der Gesellschaft bildet hier noch einen integrierenden Bestandteil des sittlichen Bewußtseins. Die Summe der Verbindlichkeiten, die von der Gesellschaft dem Einzelnen auferlegt werden, können wir durch den Begriff der Menschenpflicht zusammenfassen. Das soziale Gewissen gebietet uns, unsere Menschenpflicht zu erfüllen. Die Forderungen der Menschenpflicht und die dadurch ausgelösten Regungen des Einzelnen sind der Ausdruck der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesellschaft. Die Organe, denen die Gesellschaft ihre Erhaltung anvertraut, sind in der Regel bemüht, diese Abhängigkeit den Mitgliedern der Gesellschaft recht fühlbar zu machen, damit der gegenwärtige Zustand erhalten bleibe und die Gesellschaft vor Übergriffen Einzelner gewahrt und gegen

pflichtwidrige Unterlassungen geschützt werde. Menschenpflicht und soziales Gewissen bilden das *k o n s e r v a t i v e* Element in der moralischen Entwicklung.

Daneben wirkt aber in fortschrittlichem, höher strebendem Sinne eine andere Form des sittlichen Bewußtseins, die wir das *i n d i v i d u e l l e G e w i s s e n* nennen wollen. Wenn der Mensch aus der Herde herausgetreten ist und sich zur selbständigen Persönlichkeit hinaufentwickelt hat, so genügt es ihm nicht mehr, die sozialen Forderungen zu erfüllen und sich vor Mißbilligung und Strafe zu schützen. Er will seine Fähigkeiten entfalten, er legt sich selbst Verbindlichkeiten auf, setzt sich selbst Aufgaben und ist erst dann mit sich selbst zufrieden, wenn er sich bewußt ist, sein Bestes getan zu haben. Die vollentfaltete Persönlichkeit besitzt jetzt ihren eigenen Wert, und diesen zu wahren gebietet eben das individuelle Gewissen.

Ein großartiges Beispiel der Betätigung eines besonders hoch entwickelten individuellen Gewissens bietet uns *Sokrates*. Er hat alle Pflichten eines athenischen Bürgers treu erfüllt, sich aber dabei selbst die Aufgabe gestellt, das sittliche Bewußtsein seiner Mitbürger zu wecken und zu schärfen. Als ihn dieses Bestreben auf die Anklagebank bringt, verschmäht er es, das Mitleid der Richter anzuflehn und aus dem Kerker zu entfliehn. Er wahrt seine Menschenwürde und stirbt für sie. Die sozialen Forderungen sind oft so beschaffen, daß sie dem individuellen Gewissen widerstreben und die Menschenwürde herabsetzen. Gegen solche Forderungen lehnen sich führende Geister auf und tragen damit zur Höherentwicklung und Verfeinerung des sittlichen Bewußtseins bei. Die im Laufe der Zeit immer milder gewordene Behandlung des zahlungsunfähigen Schuldners ist ein Beweis für das erwachte Gefühl der Menschenwürde. Menschenpflicht und Menschenwürde, das soziale und das individuelle Gewissen arbeiten

Hand in Hand, um das Gefühl der sozialen Verpflichtung jedem Einzelnen einzuschärfen und zugleich den Wert der Persönlichkeit zu erhöhen, die im Bewußtsein ihrer Würde das Gebiet der sozialen Pflicht erweitert. Eine künftige Ethik, wird das Zusammenwirken von Menschenpflicht und Menschenwürde weiter auszuführen haben.*)

Aristoteles hat den tiefen Gedanken zuerst ausgesprochen, daß das Glück in der Tätigkeit liege. Die moderne Psychologie bestätigt diese Wahrheit in vollem Maße. Nicht im passiven Genusse, sondern einzig und allein in erfolgreicher Betätigung seiner Kräfte liegt das Glück des Menschen. Nirgends aber kann das Individuum seine Kräfte intensiver und erfolgreicher betätigen, nirgends einen weiteren Spielraum für diese finden als in gemeinnütziger Arbeit.

In diesem hohen Ziele fallen dann Eudaimonismus, Utilitarismus und ethischer Idealismus zusammen und der Unterschied der Richtungen ist aufgehoben. Ebenso vereinigt die genetisch-biologische Betrachtung den Egoismus und Altruismus, weil eben das Streben für das Gesamtwohl mit dem eigenen Glücke zusammenfällt.

In bezug auf die Frage nach dem Ursprung des Sittlichen führt unsere Betrachtung zum entschiedenen Evolutionismus, weil uns ja das Sittliche als das höchste Entwicklungsprodukt erscheint.

In der Frage der Begründung der sittlichen Normen gelangen wir ebenfalls zu einer Vereinigung der Gegensätze. Unser Sittengesetz ist autonom, soweit die Menschheit, heteronom, soweit der einzelne in Betracht kommt. Dem Individuum steht

*) Vgl. dazu *Jerusalem*, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, 2. Aufl., S. 276 ff, wo die Entwicklung dieser beiden Moral-Prinzipien in der Kulturgeschichte der Menschheit aufgezeigt und ihre Verwertung für die Schuldisziplin dargelegt ist.

die Gesamtheit als Autorität gegenüber, vor der es sich zunächst gezwungen beugt, um sich dann freiwillig als ihren Teil zu fühlen und in ihrem Dienste sein eigenes Glück zu finden.

Was das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion betrifft, so ergibt die genetisch-biologische Betrachtung mit aller Sicherheit, daß die Sittlichkeit unabhängig von der Religion entstanden ist und daß ihre Forderungen unabhängig von jedem religiösen Dogma Geltung haben. Nicht weil eine Handlung gottgefällig ist, ist sie sittlich, sondern sie ist deshalb gottgefällig, weil sie sittlich ist. Diesen Satz hat nicht bloß *Platon* im Gespräch *Euthyphron* verteidigt, sondern auch strenggläubige Theologen wie *Thomas von Aquino* haben seine Richtigkeit zugegeben.

Trotzdem besteht durch lange Zeiträume hindurch ein enger Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit. Die aus sozialen Bedürfnissen hervorgegangenen sittlichen Normen werden als religiöse Pflichten aufgefaßt und erhalten dadurch eine tröstliche Wärme, welche ihnen kühle Vernunft nicht geben kann. Wenn die Religion sich in den Dienst der sozialen Arbeit stellt, dann kann sie auch heute noch ungemein segensreich wirken. Verdankt sie doch ihre Läuterung von grobem Anthropomorphismus und Egoismus nur sittlichen Erwägungen und Gefühlen.

Die Religion ist aber nicht bloß eine Summe von Vorschriften, sie ist in noch höherem Grade Weltanschauung und zwar metaphysische Weltanschauung. Auch hier berührt sie sich insofern mit der Ethik, als deren Normen den Glauben an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschengeschlechtes zur Voraussetzung haben. Dieser Glaube kann allerdings aus der Erfahrung abstrahiert werden, erhält aber erst dann die wünschenswerte Festigkeit, wenn er aus einer harmonischen Weltanschauung fließt. Zu

einer solchen Weltanschauung gehört aber, wie wir dies oben (S. 214) dargetan haben, die Annahme eines mächtigen Willens, der als letzte Quelle der Natur- und Sittengesetze zu betrachten ist.

Auf dem Wege genetisch-biologischer Betrachtung ist es auch möglich, zu Normen zu gelangen, welche dem menschlichen Handeln die Ziele zeigen und in zweifelhaften Fällen die Entscheidung erleichtern.

Familie, Gemeinwesen, Staat und Menschheit bezeichnen die engeren und weiteren Gebiete der sittlichen Tätigkeit. Auf der Familie ruht die Gemeinde und der Staat. Ein inniges Familienleben ist unerläßliche Bedingung für das Gedeihen des Staates. Eben deshalb ist es Pflicht, das Gefühl der Zusammengehörigkeit in der Familie zu pflegen und für deren Wohl zu sorgen. Die Interessen des Staates verlangen aber nicht selten ein Aufgeben der Familienpflichten. Der Beamte und der Soldat darf sich durch die Sorge um Weib und Kind an der Erfüllung seiner Berufspflichten nicht hindern lassen. Die patriotischen Pflichten haben im allgemeinen gegenüber den Familienpflichten die stärkere Verbindlichkeit.

Schwieriger wird es sein, die Pflichten gegen den Staat gegenüber denen, welche uns die ganze Menschheit auferlegt, abzugrenzen. Die mächtige Entwicklung des Individuums hat hier den Begriff der M e n s c h e n w ü r d e gezeitigt und die Pflichten gegen die Menschenwürde uns ins Herz gelegt. Es wird aber wohl noch lange dauern, bis diese Pflichten sich so tief werden eingelebt haben, daß sie sowohl im Kriege der Kulturstaaten als auch im Verkehr zivilisierter Nationen mit weniger kultivierten Völkern überall die Richtschnur des Handelns werden.

Überhaupt kann in der gegenwärtigen Gesellschaft immer nur von einem Kompromiß zwischen Kriegsmoral und Friedensmoral die Rede sein.

Die Möglichkeit der Erfüllung aller sittlichen Pflichten hängt aber nicht nur von dem guten Willen des einzelnen, sondern in hohem Grade von der Gesellschaftsordnung ab, innerhalb deren der einzelne lebt. Die wissenschaftliche Ethik hat deshalb auch die Aufgabe, die Gesellschaftsordnung daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie die Erfüllung der ethischen Aufgaben ermöglicht, d. h. mit anderen Worten, in welchem Grade die Gesellschaftsordnung den wahren Lebensbedingungen angepaßt ist. Damit mündet aber die Ethik in die Lehre von den Entwicklungsgesetzen der menschlichen Gesellschaft oder in die Soziologie.

§ 43. Gegenstand und Aufgabe der Soziologie.

Die Soziologie ist die jüngste der philosophischen Wissenschaften und hat sich erst in den letzten Jahren als selbständiger und überaus wichtiger Wissenszweig durchgesetzt. Ihr Gegenstand ist der Mensch als soziales Wesen, oder richtiger gesagt die zur Einheit zusammengeschlossene Menschengruppe. Eine solche Gruppe ist mehr und ist etwas anderes als die Summe der sie bildenden Individuen. Jede derartige Gruppe ist eine Art von Gemeinschaft und zwar eine Gemeinschaft des Denkens, des Zieles und des Strebens. Als sprachliche und historische Gemeinschaft tritt sie uns im Volke, in der Nation entgegen, als Rechtsgemeinschaft im Staate, als Interessengemeinschaft in den Zünften, Innungen und Vereinen, als Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft in der religiösen Gemeinde und schließlich als Kulturgemeinschaft in dem Begriff der Menschheit. Die Gruppe übt auf jedes ihrer Mitglieder einen mächtigen Einfluß aus, indem sie Impulse gibt, Hemmungen schafft oder beseitigt. Das Werden und Sein, das Vorstellen und das Denken, das Fühlen und das Handeln des Einzelnen

wird durch die Gruppe vielfach bestimmt. Dabei ist die Gruppe immer Schöpferin und Gestalterin. *Wundts* großer Gedanke von der schöpferischen Synthese in der geistigen Entwicklung tritt uns in der sozialen Gruppe lebhaft und greifbar vor Augen. Durch die Gemeinschaft der Individuen entsteht etwas Neues, Überpersönliches, das sich dem Einzelnen gegenüberstellt und das doch wieder durch die Arbeit der Individuen vermehrt und modifiziert wird. Alle sozialen Phänomene bieten dem Betrachtenden ein merkwürdiges Doppelantlitz dar. Sie sind a u ß e r u n s und treten uns da als Macht und Autorität gegenüber. Sie beeinflussen, sie beschränken, sie gebieten und sie zwingen. Das ist zweifellos die Wirkung der geltenden Gesetze, der herrschenden Sitten, der religiösen Glaubenssätze, der Kultgebräuche, der Mode und des herrschenden Geschmackes. Die sozialen Phänomene sind aber nicht bloß a u ß e r u n d ü b e r u n s, sie sind auch i n u n s. Sie erfüllen unsere Seele mit reichem Inhalt, sie geben uns Anschluß und inneren Halt, den wir, auf uns allein gestellt, nie gewinnen könnten, sie geben unserem Denken Stoff, Richtung und Ziel. Diese zweifache Funktion des Sozialen haben erst in jüngster Zeit französische Soziologen herausgestellt.*) Der Kern dieser Wahrheit ist allerdings schon in dem ebenso tiefsinnigen als schlichten Worte Christi enthalten: „Wenn zwei beisammen sind in meinem Namen, so bin ich mitten unter ihnen“. Wo immer sich mehrere Menschen zu einer gemeinsamen sittlichen Aufgabe vereinen, da erhebt sich zwischen ihnen und über ihnen ein Höheres, ein Überpersönliches, das dem Einzelnen als etwas Objektives

*) Vgl. *H. Hubert* und *H. Mauss* *Melanges d'histoire de Religions*, Paris 1909, S. 128 f. Siehe auch *Jerusalem* „Die Aufgabe der Soziologie“ in der Monatschrift für Soziologie I (1909), S. 550 ff. und ferner *Jerusalem* „Die Aufgaben des Lehrers an höhern Schulen“, Wien 1912, S. 18 f.

gegenübersteht, das aber doch wieder tief in seine Seele eindringt, sein Selbst erweitert und ihn zu einer höheren Weihe emporhebt.

Es vollziehen sich also zwischen dem sozialen Ganzen und den einzelnen Individuen, die ihm angehören, fortwährende Wechselwirkungen. Die soziale Gruppe wirkt zuerst mit elementarer Macht auf jedes ihrer Mitglieder ein. Im Laufe der Zeiten zeigt sich aber auch eine intensive Einwirkung hervorragender Persönlichkeiten auf die Struktur und auf die Entwicklung der Gruppe. Das unzweifelhafte Vorhandensein solcher Wechselbeziehungen ist der Daseinsgrund der Soziologie, und diese Beziehungen bilden den einheitlichen und doch überaus mannigfaltigen Gegenstand, der alle solchen Untersuchungen zu einer Wissenschaft zusammenschließt und ihr zugleich den philosophischen Charakter aufprägt. Die Soziologie ist die Philosophie der menschlichen Gesellschaft. Ihre Aufgabe besteht darin, die Entwicklung des menschlichen Zusammenlebens und die daraus hervorstehenden Erzeugnisse des Gesamtgeistes zu untersuchen, sich über die letzten Ziele dieses Zusammenlebens Klarheit zu verschaffen und dadurch der menschlichen Gesellschaft neue geistige Machtmittel zuzuführen. Vielleicht wird der Mensch, der sich in Jahrtausende langem Ringen so viele Kräfte der Natur unterworfen hat, dann auch in der Lage sein, mit klar bewußtem Wollen seine eigenen seelischen Kräfte soweit zu beherrschen, daß er dem Zusammenwirken der Völker Richtung und Ziel wird anweisen können.

Die Aufgabe der Soziologie gliedert sich gemäß der oben charakterisierten doppelten Natur aller sozialen Phänomene in zwei verschiedene Teile. Die Soziologie hat erstens die Gruppenbildungen selbst (Familie, Clan, Dorfgemeinde, Stadt, Nation, Staat) in ihrer historischen

Entwicklung zu verfolgen und ihre gegenwärtig bestehenden Formen in ihrer tatsächlichen Struktur zu untersuchen. Bei dieser in der Hauptsache historischen und statistischen Arbeit sind ferner die innerhalb eines sozialen Ganzen sich bildenden Gruppen (Kasten, Männerbünde, Priesterkollegien, politische Parteien, Vereine, Genossenschaften, Zünfte u. dgl. m.) auf ihre Entstehung und auf ihre soziologische Bedeutung für das Ganze zu untersuchen. Wir besitzen bereits eine ganze Reihe von Werken, in denen diese mehr beschreibende und historische Arbeit der Soziologie energisch in Angriff genommen wurde. Wir verweisen z. B. auf *Morgans* „Urgesellschaft“, auf *Westermarcks* „Geschichte der Ehe“, auf *Schurtz'* „Männerbünde“ und auf *Beuglés* „sur le regime des castes“.

Schwieriger, aber ungleich wichtiger scheint mir jedoch der zweite Teil der soziologischen Arbeit. Dieser besteht darin, die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum auf allen Gebieten des geistigen Lebens zu erforschen. Hier ließe sich eine Gliederung gewinnen, die zugleich eine Arbeitsteilung bedeuten könnte, wenn man der Untersuchung die übliche Einteilung der Grundfunktionen des Bewußtseins (Erkennen, Fühlen, Wollen) zugrunde legte. Die Arbeit zerfiel dann in folgende drei Teile:

1. Die Soziologie des Erkennens. Auf die Bedeutung des sozialen Faktors in der Erkenntnisentwicklung haben wir bereits oben (S. 138) hingewiesen und dort auch einige Grundtatsachen festgestellt. Der Begriff der sozialen Verdichtung erwies sich für die Entwicklung des Massenglaubens von grundlegender Bedeutung und verbreitete neues Licht auf die mächtige und lang andauernde Wirkung religiöser Vorstellungen. Ebenso trat die Entstehung und soziale Bedeutung der typischen Vorstellung klar hervor. Auf

die soziale Funktion der Sprache wurde hingewiesen und so der große Anteil, den das Zusammenleben am Zustandekommen dauernder und wirksamer Überzeugungen hat, wenigstens andeutungsweise herausgestellt. Zu diesen Ergebnissen, an deren Vertiefung und Ergänzung der Verfasser dieses Buches schon längere Zeit arbeitet, werden nun Untersuchungen hinzutreten müssen über den Anteil hervorragender Persönlichkeiten am Fortschritt der Erkenntnis und über die Rolle, die auch bei solchen individuell gefundenen Wahrheiten die Gesellschaft spielt. Daß hier ein überaus wichtiges und großes Arbeitsfeld vorliegt, das hat *Emil Durckheim* ausdrücklich dadurch anerkannt, daß er in seinem soziologischen Jahrbuch (*Année sociologique*, Bd. 11 (1910) eine eigene Rubrik für „sociologie de la connaissance“ eröffnete und den Wunsch aussprach, im nächsten Bande bereits über eine größere Anzahl von Arbeiten auf diesem Gebiete berichten zu können. Zweifellos ist die Soziologie des Erkennens ganz besonders geeignet, in die überaus komplizierten Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft tief und hell hineinzuleuchten.

2. Die Soziologie des Fühlens. Dieser Teil wird außer den Tatsachen der Massen-Suggestion, wo eine Steigerung des Gefühlslebens durch Wegfall von Hemmungen entsteht, hauptsächlich dasjenige Gebiet des Kulturlebens zu behandeln haben, wo das Fühlen ganz rein, d. h. ohne ein Begehren zu erwecken, hervortritt. Das aber ist, wie oben (S. 219 f.) bereits gezeigt wurde, das große Gebiet des Ästhetischen. Die soziologische Betrachtung wird uns zeigen, daß auch der größte Genius, trotzdem er über seine Zeit hinausragt, doch in seinem Schaffen beeinflußt ist durch die Gesellschaft, in der und für die er arbeitet. Ebenso hängt der ästhetische Geschmack mit anderen Kulturerscheinungen der Epoche

zusammen und wird so zu einem sozialen Phänomen. Auf diese Seite der Kunst haben in Frankreich besonders *Arréat* und *Gugau*, im germanischen Kulturgebiet vor allen andern *Wilhelm Dilthey* und *Kuno Francke* hingewiesen und es ist keine Frage, daß sich der soziologische Gesichtspunkt auch auf diesem Gebiete fruchtbar erweisen wird, welches nach der allgemein herrschenden Ansicht ganz der Individual-Psychologie angehört.

3. Soziologie des Wollens. Dieses Gebiet ist zweifellos das umfassendste und das wichtigste. Auf die Bedeutung des Gesamtwillens für die Ethik hat *Wilhelm Wundt* hingewiesen, und *Rudolf Goldscheid* hat in seinem Buche „Die Ethik des Gesamtwillens“ die kollektive Verantwortlichkeit energisch betont. Unter dem Einfluß des Gesamtwillens stehen wir von früher Jugend an, und die meisten und die wichtigsten Einwirkungen der Gesellschaft beziehen sich auf unser Wollen und Tun. Jede Betätigung des Gesamtwillens, die wir oft nur an dem Widerstande spüren, den er unserem Streben, uns davon zu befreien entgegensetzt, wirkt auf unser Wollen und Tun. *Emil Durckheim* hat zweifellos richtig erkannt, daß alles Soziale gerade durch das zwingende, gebietende, autoritative Moment charakterisiert ist, und das heißt doch nichts anders, als daß hier ein mächtiger, durch Überlieferung und Gewöhnung verstärkter Wille auf jeden einzelnen seinen Einfluß ausübt.

Der Gesamtwille der Gruppe betätigt sich nun in verschiedenen Formen. Das geltende Recht, die herrschende Sitte, die Mode, die Formen des wirtschaftlichen Verkehrs, sie alle sind verschiedene Betätigungsweisen eines Gesamtwillens, werden dadurch zu sozialen Tatsachen und damit zum Gegenstand der Soziologie. Es gehört also zu ihrer Aufgabe, alle diese Dinge in ihrer Entstehung, Entwicklung und sozialen Bedeutsamkeit zu untersuchen.

Der Gesamtwille schafft sich aber im Laufe der Zeiten auch sehr verschiedene Träger. Der Häuptling im Kriege, die Priesterschaft in späteren Zeiten, die öffentliche Meinung und die Presse als ihr Sprachrohr, der absolute oder der konstitutionelle Monarch, die verantwortlichen Minister, die Parlamente, sie alle sind in gewissem Sinne Träger des Gesamtwillens. In fast allen Kulturländern aber geht in den letzten Jahrhunderten die Entwicklung dahin, daß der Staat immer mehr zum Mandatar der Gesellschaft sich ausgestaltet. Es gehört deshalb heute zu den wichtigsten Aufgaben der Soziologie, das Wesen des Staates, seinen Ursprung und seine Entwicklung zu erforschen und die stete Vermannigfaltigung seiner Funktionen sowie die Bedingungen seines äußeren und inneren Wachstums zu untersuchen. Der Staat als Träger des Gesamtwillens ist somit ein überaus wichtiger Gegenstand der Soziologie. Aus der Beschäftigung damit ergeben sich die mannigfachsten und kompliziertesten Probleme, die nicht nur wissenschaftliche, sondern auch praktische Bedeutung haben. Die Entwicklungsgeschichte lehrt uns nämlich, daß der Mensch sich aus der vollständigen sozialen Gebundenheit, die für primitive Zustände charakteristisch, immer mehr zu befreien strebt. Die Ausbildung eigenkräftiger, selbständig denkender und wollender Persönlichkeiten ist das wichtigste Ergebnis sozialer Entwicklung. Da erhebt sich nun die Frage, wie die für das Zusammenleben unentbehrliche Autorität des Staates mit dem Rechte der Persönlichkeit auf freie Entfaltung ihrer Fähigkeiten in Einklang zu bringen sei. Man wird weiter fragen müssen, wie der Staat seine Autorität aufrecht zu erhalten und dabei doch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit allen seinen Organen einzuflößen vermag. Endlich ist das Verhältnis der Staaten untereinander und damit die sozial so überaus bedeutsamen Tatsachen

des Krieges, des wirtschaftlichen Konkurrenzkampfes, die Vermehrung der Bevölkerung, die Auswanderung überaus wichtige Probleme der Soziologie.

Der Staat war anfangs wahrscheinlich nichts anderes als ein Machtstaat, in welchem die herrschende Klasse die Unterworfenen für sich arbeiten ließ. Er hat sich dann zum Rechtsstaat weiterentwickelt und scheint im Begriffe, sich zum Wohlfahrtsstaat und Kulturstaat auszugestalten. Das heißt nichts anderes, als daß der Gesamtwille sich immer neue und wichtige Betätigungsgebiete erobert. Die letzten Entwicklungsphasen haben nun das große soziologische Problem gezeitigt, inwieweit der Staat die Pflichten der Fürsorge für jedes einzelne seiner Mitglieder zu übernehmen habe. Dadurch wird die Frage nach dem ökonomischen und sittlichen Werte des einzelnen Menschen aus der Sphäre der Religion und Metaphysik in den Problembereich der Ethik und Soziologie gerückt und wird dadurch konkreter und aktueller. *Josef Popper* und *Rudolf Goldscheid* haben sich in letzter Zeit besonders eingehend mit diesem ganz besonders wichtigen Problem beschäftigt.

Die Soziologie des Wollens enthält eine so reiche Fülle von Aufgaben, daß es wünschenswert erschiene, hier eine weitere Gliederung und Gruppierung vorzunehmen. Das ist jedoch bei dem heutigen Zustande dieses Wissenszweiges noch nicht möglich. Die tatsächliche Forschung hat sich eben nicht nach der hier gegebenen Einleitung der Aufgaben entwickelt, sondern ist andere Wege gegangen und hat eine oft verwirrende Mannigfaltigkeit der Richtungen gezeitigt. Heute können wir also nur soviel sagen: Die Soziologie ist Philosophie der menschlichen Gesellschaft und ihre Aufgabe besteht darin, einerseits die Formen der Vergesellschaftung historisch und statistisch zu beschreiben, andererseits die seelischen

Wechselwirkungen zwischen der Gesellschaft und dem Einzelnen zu untersuchen.

Wir wollen nun eine kurze Übersicht über die bisherige Entwicklung und die verschiedenen Richtungen der Soziologie geben, wobei wir uns auf das Wichtige und Fruchtbare beschränken.

§ 44. Entwicklung und Richtungen der Soziologie.

Der Begriff und der Name „Soziologie“ ist erst gegen die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts vom französischen Denker *Auguste Comte* geschaffen worden*), allein der Gegenstand unserer Wissenschaft, d. h. das Zusammenleben der Menschen und die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind schon seit den Zeiten der Griechen ein sehr beliebtes Thema des wissenschaftlichen und des philosophischen Nachdenkens gewesen. Unter den verschiedenen Formen des Zusammenlebens war es besonders der Staat, der die Aufmerksamkeit der Denker auf sich zog. Anlaß dazu gab häufig, wenn auch nicht immer, eine starke Unzufriedenheit mit den herrschenden sozialen Zuständen. Der Wunsch nach besserer Gestaltung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse war auch hier der Vater des Gedankens.

Dies gilt gleich von dem ältesten Werke, in welchem das Wesen und die Ziele des Staates untersucht und das Ideal eines den sittlichen Forderungen entsprechenden Gemeinwesens entworfen wird, das zugleich allen Mitgliedern ein „gutes Leben“ gewährleisten soll. Ich meine

*) *Comte* behandelt den Gegenstand, den er zuerst als „*Physique sociale*“ bezeichnet, zuerst im 4. Bande seines „*Cours de Philosophie positive*“. Dieser Band ist 1839 erschienen. Dort findet sich nun S. 185 der zweiten von *Littre* besorgten Ausgabe die Einführung des neuen Wortes „sociologie“, was von *Comte* in einer Anmerkung begründet wird.

selbstverständlich *Platons* „*Politeia*“. Der Schüler des *Sokrates* übt darin unbarmherzige Kritik an der in den meisten der vorhandenen Gemeinwesen herrschenden Ungleichheit des Besitzes. Dadurch entstehen, so sagte er, in jedem Staate eigentlich zwei Staaten, der der Armen und der der Reichen, und das ist eine Quelle fortwährender Zwietracht. *Plato* findet das „drohenhafte“ Dasein der Reichen mit den sittlichen Forderungen unvereinbar. Die treibende Idee bei seinem Versuche, einen Musterstaat zu entwerfen, ist die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Das Wesen der Gerechtigkeit besteht aber für *Plato* in dem harmonischen Zusammenwirken der verschiedenen Teile der Seele. Diese Teile sind nach *Platons* Seelenlehre die Vernunft, die energische Tatkraft und das niedere Begehren. Gerechtigkeit ist beim einzelnen Menschen dann vorhanden, wenn die Vernunft über die andern Seelenteile herrscht, ihnen ihre Ziele anweist, und sie zugleich in Schranken hält. Deutlicher nun als beim Einzelmenschen, so führt *Sokrates* im zweiten Buche des platonischen Staates aus, kann man das Wesen der Gerechtigkeit im Staate erkennen, und in diesem Sinne wird nun das Musterbild entworfen. Jedem der drei Teile der Seele entspricht ein eigener Stand. Die Klasse der Hüter hat die Vernunft im Staate zur Geltung zu bringen und deshalb alles zu ordnen. Der Kriegerstand, der die energische Tatkraft, das „Mutartige“ (*θυμοειδές*) repräsentiert, wird zur Verteidigung des Ganzen bestimmt, während der zahlreiche Stand der Gewerbetreibenden für die materiellen Bedürfnisse zu sorgen hat. Dabei werden die Hüter dafür sorgen, daß jeder nur „das Seine tue“, d. h. diejenige Beschäftigung wähle, zu der er am besten veranlagt ist und in der er sich durch stete Übung immer mehr vervollkommnet. Besondere Sorgfalt muß nun auf

die Auswahl, auf die intellektuelle und moralische Ausbildung der „Hüter“ verwendet werden. Diese müssen von allen materiellen Sorgen befreit sein, jede Möglichkeit des Gelderwerbes muß ihnen benommen werden, sie müssen eine strenge, vieljährige wissenschaftliche Schulung durchmachen und ihr ganzes Sinnen und Trachten ihrer Herrschertätigkeit zuwenden. Durch diese Einrichtungen wird ein harmonisches Zusammenwirken aller Teile ermöglicht und so die Gerechtigkeit verwirklicht. Jeder Bürger dieses Ideal-Staates wird immer nur das zu tun haben, was seiner Natur gemäß ist und deshalb auch das ihm zukommende Glück oder, wie *Plato* sagt, das „gute Leben“ infolge des streng geordneten Zusammenwirkens genießen können.

Trotz seines utopischen Charakters enthält der großzügige Entwurf *Platons* eine erstaunliche Fülle soziologisch bedeutsamer Gedanken. Die energische Forderung nach intellektueller und moralischer Schulung der zur Leitung Berufenen, die Arbeitsteilung und ihre Vorzüge, die Verknüpfung mit psychologischen Erwägungen, das hohe ethische Ziel, das alles sind bedeutsame Erkenntnisse und Forderungen. Deshalb haben auch die Vertreter der modernen sozial-reformatorischen Bestrebungen vielfach Gedanken und Schlagwörter von *Platon* entlehnt. In den „Gesetzen“, wo *Platon* weniger utopisch ist und den tatsächlichen Verhältnissen mehr Rechnung trägt, finden sich ebenfalls viele treffende Bemerkungen über das Wesen und über die Konsequenzen des menschlichen Zusammenlebens.

Aristoteles gibt in seiner „Politik“ eine auf umfangreichen Vorstudien beruhende, nicht aus praktischem, sondern aus rein wissenschaftlichem Interesse unternommene Untersuchung des Staates und der damit verbundenen Fragen. Nicht weniger als 158 Staatsverfassungen grie-

chischer Städte hatte er sich zusammenstellen lassen, und eine dieser Darstellungen, die Verfassung Athens, hat sich im Jahre 1891 in einem ägyptischen Grabe wiedergefunden. *Aristoteles* findet nicht wie *Plato*, daß das Zusammenleben der Menschen auf einer Art von Vereinbarung beruhe, sondern hat zuerst den weittragenden Gedanken ausgesprochen, daß der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen sei (*φύσει πολιτικόν ζῷον*), *Polit. I., 2*), und zwar ist er es in höherem Grade als jedes andere Herdentier. Deswegen ist der Staat für *Aristoteles* ein Naturprodukt, ein organisch gewordenes Gebilde, nicht eine auf bewußter Übereinkunft beruhende Einrichtung. *Aristoteles* ist also der Urheber aller organischen Staatstheorien, die in der Soziologie eine so große Rolle spielen. *Aristoteles* hat in seiner Politik auch auf die Bedeutung der wirtschaftlichen Verhältnisse hingewiesen, er hat die psychologischen Wirkungen staatlicher Maßnahmen untersucht, die Erziehung in den Bereich der Staatskunst hineinbezogen, die Bedingungen der politischen Statik und Dynamik untersucht und überhaupt ein Werk geschaffen, das auch heute noch zu den bedeutendsten soziologischen Untersuchungen gehört, die wir besitzen.*)

Die hellenistische Zeit (von 300 v. Chr. an) betrachtet das menschliche Zusammenleben mit etwas andern Augen. Der Eroberungszug Alexanders hatte den geographischen und den soziologischen Gesichtskreis erweitert. Der Unterschied zwischen Griechen und Barbaren begann sich zu verwischen. Das Nationalgefühl der griechischen Stadt-Staaten verlor an Kraft, und so gewinnt der bereits von den Zynikern gebildete Begriff

*) Eine besonders lichtvolle und eingehende Darstellung der aristotelischen Staatslehre bei *Theodor Gomperz*, „Griechische Denker“, III, 245 ff.

des „Weltbürgers“, der Kosmopolitismus an Boden. Die Stoiker, die ja in ihrer ersten Zeit nur Fortbildner zynischer Gedanken sind, betrachten alle Menschen von Natur aus als gleich, und jeder besitzt das Recht, sich durch geistige Arbeit an sich selbst zum Ideal des Weisen emporzubilden. Die in der Welt herrschende Vernunft (Logos) ist das Gemeingut aller, und der Kreis der Pflichten umfaßt alle Menschen, die als Kinder des Zeus unter einander verbrüdet sind. Der von den Stoikern hier ausgesprochene **Menschheitsgedanke** hat zweifellos im Christentum stark nachgewirkt und dem soziologischen Denken wichtige Impulse gegeben.

„Mit dem **Kosmopolitismus** kam jedoch der **Individualismus** auf und mit ihm wurde das letzte Wort der griechischen Philosophie über die sozialen Beziehungen gesprochen. Der Epikureismus mit seiner emphatischen Betonung individueller Selbstentscheidung und individueller Glückseligkeit behauptete, die Gesellschaft sei die beste, die dem individuellen Willen so wenig wie möglich Zwang auferlege. Nahm man diesen Satz zur Voraussetzung, so war die Schlußfolgerung unvermeidlich, daß die sozialen und gesetzlich geregelten Beziehungen völlig auf individuellem Eigennutz und dem Wunsche, sich 'gegen Unrecht zu schützen, beruhen. Der wahre Ursprung der Gesellschaft war daher im **Vertrage** oder in der **Übereinkunft** zu suchen.“*)

Rom hat ein mächtiges Staatengebilde geschaffen und durch seine Sprache, durch sein Recht, durch sein

*) Diese Worte sind einem Vortrage von *F. H. Giddings* entnommen, der unter dem Titel „Sociology“ im Februar 1908 in New York gehalten und dann bald darauf publiziert wurde. (Deutsch im Anhange zu den „Prinzipien der Soziologie“ desselben Verfassers, Leipzig 1911, S. 385 ff.) Diese kleine Schrift gibt in gedrängter Darstellung eine überaus lichtvolle und inhaltsreiche Entwicklung des soziologischen Denkens.

Verwaltungstalent auf viele Jahrhunderte hin gestaltend und musterbildend auf das soziale Leben des Abendlandes gewirkt. Die bedeutsamste soziale Schöpfung der Römer, das Recht, beruht im wesentlichen auf individualistischer Grundlage. Was hier geregelt wird, ist das Verhältnis zwischen den Einzelnen und ist demnach hauptsächlich Privatrecht. Als solches ist es wegen seiner Klarheit und Bestimmtheit, sowie wegen der darin herrschenden strengen Logik für die Gestaltung der rechtlichen Beziehungen im Verkehrsleben Muster und Schule geblieben. Dagegen bietet uns die römische Literatur nur sehr wenig neue Gedanken über das Wesen des Staates und der Gesellschaft. In den theoretischen Auseinandersetzungen Ciceros ist das Wesentliche meistens die Verteidigung der herrschenden Klasse und der Kampf gegen Umsturz.*) Bei den Satirikern findet man Klagen über die sittliche Verwilderung, über die Mißstände in der Großstadt, aber sonst nirgends tiefer dringende Untersuchungen über die Struktur der Gesellschaft, über das Wesen und die Aufgaben des Staates. Die Römer verstanden eben zu erobern, zu organisieren, zu verwalten, aber ihre Sache war es nicht, zu theoretisieren.†

Die Weltanschauung des Mittelalters, deren System und Geschichte *Heinrich v. Eicken* so vortrefflich dargestellt hat, ist für die Entwicklung des soziologischen Denkens von großer Bedeutung. Der Kirchenvater *Augustin* hat in seinem für die kirchliche Anschauung vom Wesen der Gesellschaft grundlegenden Werke „Vom Gottesstaate“ (*De civitate Dei*) den irdischen Staat, der auf Gewalt und Unterdrückung beruht, als das Werk der Sünde und des Teufels bezeichnet und diesem den Gottesstaat oder die Kirche Christi entgegengestellt, in

*) Vgl. *Pöhlmann*, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, II, 486 ff.

welchem alle Menschen als Kinder Gottes untereinander verbrüderet in Friede und Eintracht zusammen leben und dabei nicht ein Leben im Fleische, sondern ein Leben im Geiste führen sollen. Den Gottesstaat zu verwirklichen, macht sich die römische Kirche mit dem Papst an der Spitze zur Aufgabe und bildet sich im Laufe des Mittelalters zu einer überaus mächtigen, in sich gefestigten und doch leicht beweglichen Organisation aus, die in der Menschheitsgeschichte einzig dasteht. Ihre Macht beruht, wie *Eicken* in dem oben erwähnten Werke*) gezeigt hat, auf der Synthese von Weltverneinung und Weltbeherrschung. Die asketische Grundidee, wornach das irdische Leben nur eine Vorbereitung für das ewige Leben im Jenseits ist, bringt die Kirche ganz von selbst dazu, alle Gebiete dieses irdischen Lebens in die Hand zu nehmen, um sie ihren höhern Zwecken anzupassen. Dadurch wächst sie sich immer mehr zur Beherrscherin der Welt und des Lebens aus und bildet tatsächlich viele Jahrhunderte hindurch das geistige Zentrum der abendländischen Menschheit. Die Kirche hat zweifellos viel dazu beigetragen, die germanischen und romanischen Völker Europas zur Herrschaft des Geistes über den Körper zu erziehen und die Kraft des Willens, besonders im Entsagen, zu stärken.

Theoretische Erwägungen über das Wesen des Staates werden im Mittelalter wiederholt angestellt. Die Kirche betrachtete zwar den irdischen Staat als ein Werk der Sünde, konnte jedoch die weltliche Macht zur Durchführung ihrer Zwecke nicht entbehren. Man faßte also den Staat als ein Heilmittel gegen die Sünde auf und führte ihn auf einen zum Schutze gegen verbrecherische

*) *Heinrich v. Eiken*, „Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung“, 1887. Das Werk ist leider vergriffen und schwer zu beschaffen. Ein Neudruck wäre sehr wünschenswert.

Gewalttat geschlossenen Gesellschaftsvertrag zurück (*Eicken* 363 ff). Diese Ansicht war im Mittelalter sehr verbreitet und sowohl von der staatlichen als auch von der kirchlichen Partei angenommen (*Eicken* 365). Im Laufe des Mittelalters trat jedoch eine starke Verweltlichung der Kirche ein. Dazu kam ein durch die Kreuzzüge hervorgerufenes Erstarren des nationalen Bewußtseins. So sehen wir, wie im 14. Jahrhundert die staatliche Gewalt ihre Selbständigkeit gegenüber der Kirche immer kräftiger wahrte und behauptete. „Die Wissenschaft kam diesen Bestrebungen der Staatsgewalten zu Hilfe. Während des vierzehnten Jahrhunderts entstand die sogenannte organische Staatstheorie, welche die staatliche Ordnung in Parallele stellte mit dem beseelten Organismus. Die Theorie wollte mit diesem Vergleiche die Selbständigkeit des Staates gegenüber der Kirche, den einheitlichen Zusammenhang der staatlichen Verwaltung und die politischen Rechte des Volkes erweisen.“ (*Eicken* 773). Die Seele dieses staatlichen Organismus ist nicht mehr die Kirche, sondern der einheitliche Wille der Gesamtheit, wie es *Marsilius von Padua* in seiner Schrift: „Der Verteidiger des Friedens“ formuliert (*Eicken* 774). Dieser Gedanke führt von selbst zu dem Begriff der Volkssouveränität, der in den neueren Staatstheorien eine so große Rolle spielt. Das Mittelalter hat also die beiden einander so lange bekämpfenden Ansichten, die Vertragstheorie und die organische Auffassung des Staates, bereits gekannt und so der neuern Zeit die Wege gebahnt.*)

*) Ins Mittelalter gehört der Zeit nach auch der im 14. Jahrhundert lebende arabische Soziolog *Ibn-Chaldun*. Seine Einleitung in die Geschichtswissenschaft ist unter dem Titel „Prolegomènes historiques u. *Ibn-Chaldun*“ im Jahre 1857 ins Französische übersetzt worden. *Ludwig Gumplowicz* hat auf die Bedeutung dieses

Die Zeit der Renaissance (etwa 1450—1550) bringt nicht nur die „Wiedergeburt“ des klassischen Altertums, sondern vor allem eine mächtige Erstarkung des individuellen, oder richtiger gesagt des persönlichen Bewußtseins und damit ein kräftiges Bedürfnis nach persönlicher Lebensgestaltung. Damit hängt in der bereits oben angedeuteten Weise eine viel intensivere Beschäftigung mit der objektiven Welt der Tatsachen und eine größere Wertschätzung der diesseitigen Wirklichkeit zusammen. Diese Tendenzen kommen in den beiden wichtigsten Kulturströmungen der Renaissance im Humanismus und in der Reformation in verschiedener Weise zum Ausdruck.

Der Humanismus ist die Reaktion gegen das asketische Mönchs-Ideal des Mittelalters. Das irdische Dasein, das nur eine Vorbereitung für das wahre Leben im Jenseits sein sollte, gewinnt selbständigen Wert. Es lohnt der Mühe, diese Welt kennen zu lernen und das Leben ästhetisch auszugestalten. Hier findet die eigene Vernunft, hier findet die menschliche Bildkraft ein reiches Gebiet lichtvoller Betätigung. Diese Lebensstimmung führt in Italien, wo die Erinnerung an die große Römerzeit immer lebendig geblieben war, zur Wiederbelebung der klassischen Studien, und diese wirken ihrerseits belebend und befruchtend auf den neuen Geist zurück. Einen wichtigen Faktor

Forschens in seinen „Soziologischen Essays“ (1899), S. 149 ff hingewiesen und zahlreiche Proben seines Werkes gegeben. *Ibn-Chaldun* hat die Abhängigkeit der soziologischen Struktur menschlicher Gesellschaften von der Umgebung, besonders vom Klima deutlich erkannt, die Entstehung des Staates auf Eroberung und Kampf zurückgeführt, die Bedingungen von Blüte und Verfall der Staaten untersucht und dabei ganz moderne Anschauungen vorweggenommen. Eine vollständige deutsche Übersetzung seines Werkes aus dem in Paris befindlichen arabischen Original wäre sehr wünschenswert.

bildet dabei die durch Griechen aus Konstantinopel vermittelte Kenntnis der hellenischen Dichtkunst, Geschichte und Philosophie. Es eröffnen sich da neue Ausblicke auf die Natur und tiefe Einblicke in die Seele des Menschen. Aus dieser Bewegung entwickelt sich in den nächsten Jahrhunderten die neue Wissenschaft, die neue Kunst und die neue Philosophie. Hier wurde der forschende und der schaffende Mensch der Neuzeit geboren.

Die R e f o r m a t i o n wendet sich gegen die Verweltlichung und gegen die Tyrannei der römischen Kirche. Schon im Mittelalter macht sich das Bedürfnis nach individueller, nach persönlicher Frömmigkeit in der tiefgründigen Mystik eines *Berthold von Regensburg* und eines *Meister Eckhart* geltend. Damit verbindet sich nun im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts der Widerstand gegen Rom, und so vereinigen sich religiöse und nationale Strömungen zu der großen protestantischen Bewegung. Die passive Entgegennahme der Gnadenmittel seitens der übermächtigen Kirche vermag die kräftig erwachte persönliche Frömmigkeit nicht mehr zu befriedigen. *Luther* will Christum in sich selbst lebendig werden lassen und verlangt deshalb Rechtfertigung durch den lebendigen innerlichen, persönlichen Glauben. Der Protestantismus ist zwar später ebenfalls zur autoritativen Kirche ausgestaltet worden, allein der freien Entfaltung persönlicher Überzeugung wird doch ein größerer Spielraum gelassen.

Gleichzeitig mit den Bewegungen des Humanismus und der Reformation macht sich in den Kulturländern Europas ein kräftiges Erstarren des N a t i o n a l - B e w u ß t s e i n s bemerkbar. Unter dem Einfluß dieser drei Strömungen erfahren die Ansichten vom Wesen des Staates wichtige Veränderungen. Der berühmte und berühmteste Verfasser des Buches „Der Fürst“ (*Il Principe*, zum erstenmal 1532 gedruckt), *Machiavelli*, will einen ein-

heitlichen italienischen Staat begründen, der von der Kirche ganz unabhängig sein soll. Deswegen rät er seinem „Fürsten“, die Autorität und die Macht des Staates vor allem durch Klugheit und Kraft zur Geltung zu bringen und auszudehnen, ohne sich dabei durch moralische Skrupel beengen zu lassen. *Machiavelli* hat deutlich erkannt, daß der Staat auf Machtverhältnissen beruht und zu seiner Erhaltung die stärksten, mitunter auch die grausamen Machtmittel nicht entbehren könne. Wer ist nun der Träger dieser staatlichen Gewalt? Diese Frage wurde im sechzehnten und im siebzehnten Jahrhundert viel erörtert. Der Franzose *Jean Bodin* (gest. 1596) hat sich in seinen 1577 erschienenen Büchern „Vom Staate“ damit beschäftigt und den Begriff der *Souveränität* klar herausgearbeitet. Es kann verschiedene Regierungsgewalten geben, aber es gibt im Staate nur eine Souveränität. Die verschiedenen *Staatsformen* entstehen dadurch, daß die Souveränität beim Fürsten, bei den Aristokraten oder bei dem Volke sei. Dagegen behauptet *Althusius* (gest. 1638), daß die Souveränität immer nur der *Gesamtheit*, immer dem Volke gehöre. Das Verhältnis des Herrschers zu den Beherrschten beruhe auf einem *widerruflichen Vertrag*. Eine eigene Behörde, die *Ephoren*, müsse darüber wachen, daß der Herrscher seine Pflichten erfülle. *Althusius* darf als der Schöpfer einer *Theorie des Gesellschaftsvertrages* angesehen werden und hat damit mächtig auf die Folgezeit eingewirkt.*) Ebenso hat sein entschiedenes Eintreten für die „Volks-Souveränität“ diesen Begriff zum unverlierbaren Besitz der Staatslehre gemacht.

*) *Giercke* hat in seinem überaus lehrreichen und bedeutenden Werke über *Johannes Althusius* (2. Aufl. 1902) eine Reihe solcher Nachwirkungen erwiesen und mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet, daß *Rousseau* die „Politica“ des *Althusius* benützt hat.

Hugo Grotius hat durch sein im Jahre 1625 erschienenes Werk „Vom Rechte des Krieges und Friedens“ (*De jure belli et pacis*) die naturrechtliche Auffassung des Staates begründet. *Grotius* betrachtet den Menschen wie *Aristoteles* als soziales Wesen und ist überzeugt, daß Gefühl und Bedürfnis zur Vergesellschaftung treiben. Die in der menschlichen Natur selbst liegenden Bedingungen, welche erfüllt sein müssen, damit ein geordnetes Zusammenleben der Menschen möglich werde, bilden in ihrer Gesamtheit das, was *Grotius* das „Naturrecht“ nennt. Die Bestimmungen desselben sind unveränderlich, und nicht einmal Gott könnte sie umstoßen. Eine der wichtigsten Verpflichtungen, die aus dem Naturrecht fließen, ist die, daß einmal eingegangene Verträge gehalten werden müssen. Das gebietet die allen Menschen gemeinsame und darum natürliche Vernunft. Nun beruht nach *Grotius* der Staat selbst auf einem stillschweigenden Vertrag, und deswegen verlangt das Naturrecht, daß der Staat erhalten bleibe und daß alles, was ihn zerstört, zu unterlassen sei. *Grotius* betrachtet deshalb die Staatsgewalt als eine unbedingte, gegen die sich aufzulehnen dem Naturrecht widerspreche. Diese Staatsgewalt gehört aber nach *Grotius* keineswegs, wie *Althusius* meinte, immer dem Volke, sondern sie steht dem zu, dem sie durch ausgesprochenen oder stillschweigenden Kontrakt übertragen wurde.

Grotius führt zur Begründung seiner Theorien eine oft verwirrende Fülle von Stellen aus antiken Schriftstellern aus dem Alten und Neuen Testament, aus den Kirchenvätern und gelehrten Werken an. Er zeigt entschieden die Anfänge geschichtlichen Denkens, seine Theorie ruht aber im ganzen und großen doch auf individualistischer Grundlage. Die von Natur aus gleichberechtigten und gleich veranlagten Menschen schlie-

Ben sich aus freiem Willen zu einem Gemeinwesen zusammen, das auf einem ausgesprochenen oder stillschweigenden Vertrag beruht. *Grotius* macht den herrschenden Meinungen seiner Zeit, vielleicht auch manchmal den Herrschern, allerlei Konzessionen, allein im ganzen genommen ist das Naturrecht und der Vertrag doch eine Schöpfung des Individualismus. Dies wird vollständig klar bei *Thomas Hobbes*, der die Vertragstheorie mit rücksichtsloser Konsequenz ausgebildet hat.

Hobbes ist radikaler Individualist. Nach seiner Überzeugung ist der Mensch ursprünglich ein durchaus ungeselliges Wesen. Das sieht man deutlich, meint er, wenn man die Menschen im Verkehr miteinander beobachtet. Jeder sucht da seinen eigenen Vorteil, auch durch die Schädigung der andern, seine eigene Unterhaltung, wobei er meist den Nebenmenschen verspottet, oder trachtet, sich irgendwie hervorzutun, zu welchem Zweck er gerne andere herabsetzt. Alle Menschen sind von Natur aus gleich und die meisten haben einen Hang, einander gegenseitig zu bekämpfen und zu verletzen (*Hobbes*, English works, II, p. 3 ff). Von Natur aus hat jeder ein Recht auf alles, und da jeder dieses Recht gegenüber den andern geltend macht, so muß der natürliche Zustand des Menschengeschlechts notwendigerweise zu einem Kampf aller gegen alle, zu ewigem Streit und Krieg führen. Da ein solcher Zustand zum Untergang hätte führen müssen, so zwang der Selbsterhaltungstrieb die Menschen dazu, auf einzelne Rechte zu verzichten, sich zu einem Gemeinwesen zusammenzuschließen und die Gewalt an einen einzelnen oder an eine Ratsversammlung zu übertragen. So beruht der Staat auf einem durch die Selbsterhaltung gebotenen Gesellschaftsvertrag. Die Herrscher oder die Ratsversammlung sind in der Ausübung der Gewalt ganz un-

eingeschränkt, da ihnen das Herrscheramt kraft des Kontraktes unbedingt übertragen ist. Der Vertrag ist nämlich nach *Hobbes* nur zwischen den einzelnen Mitgliedern des Gemeinwesens untereinander, aber nicht zwischen ihnen und dem Herrscher geschlossen. Dieser besitzt daher seine Gewalt durch freiwillige Übertragung und ist in keiner Weise durch Kontrakt gebunden (*Leviathan* c. 18 English Works III. 161). *Hobbes'* Staatslehre begründet also den Absolutismus, wie er sich im 17. und im 18. Jahrhundert in ganz Europa ausbildete.

Die Idee der Volkssouveränität, die bei *Hobbes* und einigen späteren Theoretikern zurücktrat, wird wieder kraftvoll betont von *Rousseau*, der in seinem 1762 erschienenen Buch „Vom Gesellschaftsvertrag“ (Du contrat social) den führenden Männern der Französischen Revolution die leitenden Gesichtspunkte gegeben hat. Das Volk kann sich nach *Rousseaus* Ansicht nicht, wie *Grotius* meinte, einem König ganz anheimgeben, bevor es ein Volk geworden ist. Ein Volk aber wird es erst dadurch, daß jeder Einzelne seine persönlichen Rechte durch einen ausgesprochenen oder stillschweigenden Vertrag der *Gesamtheit* übergibt. Dazu aber werden die ursprünglich zerstreut lebenden Menschen durch die Bedürfnisse der Selbsterhaltung gezwungen. Ist aber die Vereinigung erfolgt, dann besitzt der Einzelne keine Rechte mehr und alle Macht geht auf den *Gesamtwillen* (Volonté générale) über. Dieser bleibt der einzige Träger der *Souveränität* und kann sich ihrer unter keinen Umständen entäußern. Die revolutionierende Neuerung *Rousseaus* bestand darin, daß er den Gesellschaftsvertrag als die einzige rechtliche Grundlage des Staates ansah und den von den meisten früheren Theoretikern daneben noch angenommenen Unterwerfungs- oder Herrschaftsvertrag durchaus nicht gelten ließ (*Giercke*, *Althusius* S. 115 f.).

In den naturrechtlichen Staatstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts, die alle auf der Lehre vom Gesellschaftsvertrag beruhen*), tragen alle einen ausgesprochen individualistischen Charakter. Sie leiten die menschliche Gemeinschaft aus dem freien Willen der im vorstaatlichen Zustand lebenden Individuen ab und gründen deshalb alle Rechte des Staates auf ausgesprochene oder stillschweigende Verträge. Das Individuum entäußert sich aber im Gesellschafts- oder im Unterweisungsvertrag keineswegs aller seiner ihm ursprünglich eigenen Rechte. Selbst *Hobbes*, der radikalste Vertreter des Staats-Absolutismus, gibt im 21. Kapitel seines „*Leviathan*“ zu, daß dem Individuum auch im Staate gewisse Rechte verbleiben, die ihm der Herrscher nicht nehmen kann. Viel schärfer betont *John Locke*, der den Staat als eine Anstalt zum Schutz des Naturrechts betrachtet, die Ansprüche der einzelnen Menschen. Die Grundrechte des Individuums sind unveräußerlich und unübertragbar. Der Staat ist dazu da, diese Grundrechte, besonders die Freiheit und das Eigentum des Einzelnen zu schützen. (Vgl. *Giercke*, *Althusius* 114).

Christian v. Wolff hat in seinem achtbändigen Werke über das Naturrecht (1741—1749 erschienen) strenge zwischen den „angeborenen“ und den „erworbenen“ Rechten der Menschen unterschieden. Diese angeborenen Rechte hat der Mensch aus der Freiheit und Gleichheit des Naturzustandes herübergerettet, und kein staatliches Gesetz kann ihm dieselben entziehen. Auch *Rousseau*, nach dessen Lehre die „*volonté générale*“ absolute Macht hat, spricht in seinem Buche (II. c. 4) von den Grenzen

*) Den innigen Zusammenhang von Naturrecht und Sozialkontrakt hat jüngst *Adolf Menzel* nachgewiesen in einem überaus lehr- und inhaltsreichen Aufsatz „*Naturrecht und Soziologie*“, Sonderabdruck aus der Festschrift für den 31. deutschen Juristentag, Wien 1912.

der souveränen Gewalt, und so bildet sich noch der Gedanke von den „unveräußerlichen Menschenrechten“ aus. In Nordamerika werden diese Rechte nach der Unabhängigkeitserklärung vom Jahre 1776 in die Verfassungen der einzelnen Staaten aufgenommen, und nach diesem Muster erfolgt in der berühmten Nacht vom 4. auf den 5. August des Jahres 1789 in der Nationalversammlung zu Versailles die Erklärung der Menschenrechte.

Die naturrechtliche und zugleich individualistische Auffassung des Staates erhält sich noch bis tief in das neunzehnte Jahrhundert hinein und liegt streng genommen dem politischen Liberalismus auch heute noch zugrunde. Wissenschaftlich wurde sie durch die tiefer eindringende historische und ethnographische Forschung des neunzehnten Jahrhunderts überwunden und vermochte sich den sozialreformerischen Bestrebungen gegenüber nicht mehr zu behaupten. Die naturrechtliche Lehre vom Staatsvertrag ist wohl endgültig erlegen. „Sie erlag,“ sagt *Giercke* (Althusius 122) sehr treffend, „aber noch heute genießen wir die unverlierbaren Errungenschaften, da sie inmitten unsäglicher von ihr verschuldeter Irrtümer und Gefahren den Gedanken der Freiheit und des Rechts erkämpft hat.“

Die neuern Auffassungen vom Wesen des Staates und der Gesellschaft haben sich unter dem Einflusse sehr verschiedenartiger geistiger und kultureller Strömungen entwickelt, die sich im Laufe des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts herausgebildet haben und unser gegenwärtiges Zeitalter beherrschen. Indem wir versuchen, die wichtigsten derselben hervorzuheben, erhalten wir zugleich eine ungefähre Übersicht über die heute vorhandenen Richtungen in der Soziologie.

1) Die induktive und naturwissenschaftliche Betrachtungsweise. Während

die naturrechtlichen Staatstheorien auf spekulativem Wege gefunden und begründet werden, macht sich das Bedürfnis geltend, die Tatsachen des menschlichen Zusammenlebens objektiv zu beschreiben und womöglich gesetzliche Zusammenhänge zu finden. Den Anfang mit dieser Methode hat *Montesquieu* (1689—1755) gemacht, indem er in seinem „Geist der Gesetze“ die vorhandenen Staatsformen und die Bedingungen ihres Bestandes untersuchte. Was *Montesquieu* mit unzulänglichem Tatsachenmaterial versuchte, das fordert etwa hundert Jahre später mit großer Energie der Schöpfer des Namens und des Inhalts der Soziologie, der französische Philosoph *Auguste Comte*. Nach Überwindung der theologischen und der metaphysischen Entwicklungsphase ist die Philosophie nach *Comte* auf dem Standpunkte des **Positivismus** angelangt, wo Beobachtung und Feststellung streng empirischer Gesetze ihre Aufgabe bilden. *Comte* stellte eine Stufenleiter der Wissenschaften auf, wobei die allgemeinen und einfachen den Anfang bilden, während die spezielleren und komplizierteren sich an diese anschließen. Die Reihenfolge der im „Cours de Philosophie positive“ abgehandelten Disziplinen ist folgende: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Soziologie. Jede spätere Disziplin setzt alle früheren voraus, und so bildet denn die soziale Physik oder die Soziologie die Krönung des Gebäudes.

Von den sechs Bänden seines großen Werkes hat *Comte* die letzten drei (IV—VI) dieser von ihm mit besonderer Vorliebe behandelten Wissenschaft gewidmet. Was er verlangt, ist eine Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft, eine Erforschung der Gesetze ihrer Entwicklung. Was er selbst bietet, entspricht allerdings nicht ganz dieser Forderung. *Comte* ist als Schüler von *Saint Simon* von sozialreformatoren Tendenzen erfüllt, und diese Geistesrichtung gibt seiner Soziologie das entschei-

dende Gepräge. Der Gegenstand seiner Betrachtung ist weniger die tatsächlich vorhandene, als vielmehr eine zukünftige menschliche Gesellschaft, die, von theologischen und metaphysischen Dogmen befreit, ganz nach den Forderungen der Wissenschaft eingerichtet sein soll. Sein Werk enthält aber sehr inhaltsreiche historische und biologische Betrachtungen und hat durch seine Forderung nach streng wissenschaftlicher Behandlung der sozialen Phänomene befruchtend gewirkt.

Der Belgier *Quetelet* und der Engländer *Buckle* haben durch statistische Untersuchungen die Gesetze des sozialen Lebens zu bestimmen versucht. *Quetelets* Gedanke, die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf das soziale Leben anzuwenden, sein Begriff des Durchschnittsmenschen ((*homme moyen*)) und seine „Fehlerkurven“ sind sehr beachtenswert. Dadurch wird in die Soziologie die quantitative Betrachtungsweise, eine Art von messendem Verfahren hineingebracht, das sehr fruchtbringend werden kann. Eine vortreffliche Würdigung dieser mathematischen Methoden findet man bei *Giddings* (Prinzipien der Soziologie, S. 401 ff). Die rein objektive und streng induktive Betrachtungsweise wird mit großer Gewissenhaftigkeit und mit sehr erfreulichem Erfolge von *Emile Durckheim* und seiner Schule angewendet. *Durckheim* betrachtet allerdings hauptsächlich die psychische Seite der sozialen Phänomene, allein infolge seines streng objektiven und induktiven Standpunktes gehört er doch der jetzt behandelten Richtung an. *Durckheim* gibt in seinen „Régles de la methode sociologique“ genau an, was unter einer sozialen Tatsache zu verstehen sei und ist nun eifrig bemüht, diese Tatsachen auf allen Gebieten zu sammeln und zu bearbeiten. Als das wichtigste Merkmal einer sozialen Tatsache hat er den zwingenden, imperativen

und dadurch überindividuellen Charakter von Glaubensvorstellungen, Rechtssätzen, Sitten und Bräuchen erkannt und damit seinen zahlreichen Schülern reichen Stoff und fruchtbare Gesichtspunkte für sehr wichtige und gediegene Arbeiten geliefert. *Durckheim* gibt auch mit seinen Schülern ein soziologisches Jahrbuch („Année sociologique“) heraus, worin eine nahezu vollständige kritische Übersicht über die erschienene Literatur gegeben wird. Dieses Jahrbuch, von dem bereits 11 Bände vorliegen, ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für das Studium der Soziologie.

Die naturwissenschaftliche Betrachtung des menschlichen Zusammenlebens erhielt eine neue Richtung und einen kräftigen Impuls durch die von *Lamarck*, *Spencer* und *Darwin* ausgebildete Entwicklungslehre. Die Betrachtungsweise ist zwar auch eine naturwissenschaftliche, allein der Entwicklungsgedanke und die Vergleichung der Gesellschaft mit einem Organismus geben dieser Richtung ein so eigenartiges Gepräge, daß sie eine besondere Gruppe bildet.

2. Biologische und entwicklungsgeschichtliche Soziologie. Hier ist *Herbert Spencer* der führende Mann. Schon in seiner im Jahre 1850 zuerst erschienenen „sozialen Statik“ hat er die Entwicklung der Gesellschaft als fortwährende „Anpassung an die Umgebung“ aufgefaßt und auf den so überaus wichtigen Übergang vom militärischen Typus der Gesellschaft zum industriellen hingewiesen. Im Jahre 1860 entwarf *Spencer* den Plan eines großen Systems der Philosophie auf Grund des Entwicklungsgedankens. Trotz schwankender Gesundheit und großer ökonomischer Schwierigkeiten führte der energische Mann in fast vierzigjähriger Arbeit seinen Plan aus und sein umfassendes Werk liegt in elf starken Bänden vor uns. Davon sind drei der

Soziologie gewidmet. Dazu muß man aber auch die beiden Bände der Ethik rechnen, weil darin sehr wichtige soziologische Untersuchungen enthalten sind. Ferner gehört das vortreffliche Buch „Einführung in das Studium der Soziologie“ hierher und außerdem noch die interessante Schrift über „Staat und Individuum“ („The man versus the state“). *Spencer* hat übrigens auch eine große Sammlung soziologischer Tatsachen veranstalten lassen, die zwar unvollständig geblieben ist, aber doch auch so großen Wert besitzt und fortgesetzt zu werden verdient. *Herbert Spencer* darf als der eigentliche Schöpfer einer wissenschaftlichen Soziologie bezeichnet werden.

Spencer betrachtet die menschliche Gesellschaft als Organismen (Sociologie §§ 214—223). Organisch sind die Merkmale des Wachstums, des immer komplizierter werdenden innern Gefüges und ganz besonders die fortschreitende Differenzierung der einzelnen Teile. Das Gesetz der Differenzierung, d. h. der steten Umwandlung des Gleichartigen in Ungleichartiges, scheint zuerst der Naturforscher *Ernst von Baer* formuliert zu haben. *Herbert Spencer* aber hat seine universelle Bedeutung für die Entwicklung der Organismen und der menschlichen Gesellschaften erkannt und damit auf eine der allerwichtigsten Tatsachen der Soziologie hingewiesen. Die Teilung der Arbeit, die dadurch bedingte Verschiedenheit der Interessen und Charaktere, die daraus hervorgehende Entwicklung selbständiger und eigenberechtigter Persönlichkeiten, das alles gehört zu den allersichersten und überaus bedeutsamen Tatsachen der sozialen Entwicklung.

Infolge der fortgesetzten Differenzierung der Funktionen werden die einzelnen Glieder der Gesellschaft immer abhängiger von einander und vom Ganzen und dadurch wird das innere Gefüge des einzelnen Organismus ebenso

wie das der Gesellschaft immer mehr vereinheitlicht und gefestigt.

Spencer treibt jedoch die Analogie keineswegs zu weit. Er hebt vielmehr (Soziologie §§ 220—222) die überaus wichtigen Unterschiede zwischen dem einzelnen organischen Individuum und der organisierten Gesellschaft klar hervor. Der wichtigste Unterschied ist der, daß das einzelne Glied des Organismus kein Bewußtseins-Zentrum ist und keinen selbständigen Wert besitzt, während in der Gesellschaft das reale Dasein den einzelnen Menschen zukommt. Das Wohl dieser einzelnen Menschen ist der ganze Zweck der Vergesellschaftung. Da nun *Herbert Spencer* in seinen politischen Überzeugungen einem extremen Liberalismus huldigt, so wendet er sich vielfach gegen jede, wie immer geartete Intervention des Staates besonders in wirtschaftlichen Dingen und so entsteht nicht selten ein Widerspruch zwischen den wissenschaftlichen Konsequenzen und den politischen Neigungen.

Die organische Auffassung des Staates und der Gesellschaft, die von *Aristoteles* inauguriert, im Mittelalter oft bis in lächerliche Einzelheiten durchgeführt worden war, hat außer *Spencer* noch zahlreiche Vertreter gefunden. *Schaeffle* und *Lilienfeld* haben die Analogie viel zu weit getrieben, während andere, wie z. B. *René Worms*, die organische Auffassung viel besonnener verwerten. Es ist zweifellos, daß die biologische Betrachtungsweise als heuristisches Prinzip große Vorteile bietet, daß sie aber nicht ausreicht, um die Erscheinungen des sozialen Lebens verständlich zu machen.

Als heuristisches Prinzip hat sich die Lehre vom Kampf ums Dasein z. B. in der konkreten und realen Lehre vom Ursprung des Staates bewährt, wie sie neuerlich von *Gumplowicz* und *Oppenheimer* aufgestellt worden ist. Nach dieser Theorie ist der Staat „eine gesellschaftliche

Einrichtung, die von einer siegreichen Menschengruppe einer besiegten Gruppe aufgezwungen wurde mit dem einzigen Zwecke, die Herrschaft der ersten über die letzte zu regeln und gegen innere Aufstände und äußere Angriffe zu sichern. Und die Herrschaft hatte keinerlei andere Endabsicht, als die ökonomische Ausbeutung der Besiegten durch die Sieger“. (*Oppenheimer* „Der Staat“, S. 8 f.) Man muß zugeben, daß die meisten der tatsächlich vorhandenen Staaten auf diese Weise entstanden sind und daß sich die ökonomische und soziale Differenzierung im Staate nach dieser Auffassung leichter erklären läßt. Die letzte Frage der Soziologie ist allerdings damit noch nicht beantwortet, weil sowohl die siegreiche als die besiegte Gruppe schon vor ihrem Zusammentreffen eine Art sozialer Organisation aufweisen, in welcher die soziale Differenzierung gewiß nicht ganz gefehlt hat.

Die physikalische und biologische Betrachtungsweise hat viel dazu beigetragen, die naturwissenschaftlichen Grundlagen der sozialen Entwicklung festzustellen. Dabei wird aber einer der allerwichtigsten Faktoren des menschlichen Zusammenlebens nicht nach Gebühr gewürdigt. Das einigende Band zwischen Menschen, die zu einer Gruppe vereinigt sind, wird vor allem durch Glaubensvorstellungen, durch Gefühle und gemeinsame Willensrichtungen, d. h. also durch seelische Vorgänge gebildet. Es ist deshalb begreiflich, daß eine Reihe von Forschern auf dieses psychologische Moment das Hauptgewicht legt.

3. Psychologische Soziologie. Der hervorragendste Vertreter dieser Richtung ist der Franzose *Gabriel Tarde*. In seinem grundlegenden Werke über die Gesetze der Nachahmung wird auf die Tatsachen der Wiederholung und der Nachahmung hingewiesen, in denen *Tarde* die wichtigsten Faktoren der sozialen Entwicklung

zu finden glaubt. *Tarde* hat diesen Gedanken vielfach zu einseitig verfolgt, allein es finden sich in seinen Arbeiten so viele psychologische Tiefblicke, daß auch derjenige viel von ihm lernen kann, der an die umfassende Wirkung der Nachahmung nicht glauben kann.

In gewissem Sinne gehört auch die Schule *Durckheims* in diese Richtung, weil die objektive Betrachtung der sozialen Phänomene, die sich diese Forscher zum Grundsatz machen, sich vorwiegend auf die psychische Seite dieser Tatsachen richtet. Wenn *Durckheim* dabei das Zwingende, das Imperativische der sozialen Tatsachen hervorhebt, so hat er damit zweifellos auf ein überaus wichtiges Merkmal derselben aufmerksam gemacht. In diese Richtung gehören ferner die wertvollen Untersuchungen *Le Bons* und anderer über Massenpsychologie und über die suggestive Macht der Masse über den Einzelnen.

In Deutschland hat besonders *Georg Simmel* tief in die psychologische Natur der sozialen Erscheinungen hineingeleuchtet. Seine große Soziologie enthält eine Reihe tiefgründiger Untersuchungen über psychische Wechselwirkungen, wobei allerdings mehr die Beziehungen zwischen einzelnen Menschen als die zwischen dem Individuum und der Gruppe erforscht werden. Auch die philosophisch gerichteten Darstellungen der Soziologie, wie z. B. die von *Lester Ward*, von *Giddings* und in neuester Zeit von *Urwick* betonen alle das psychologische Moment und zeigen, daß ohne eindringende psychologische Analysen ein Verständnis der sozialen Phänomene nicht zu gewinnen ist.

Mit der psychologischen Richtung im Zusammenhang stehen auch die zahlreichen anthropologischen und ethnographischen Forschungen, die sich mit dem Menschen überhaupt und besonders mit dem Studium der Naturvölker befassen.

4. **Anthropologie und Völkerkunde als Grundlage der Soziologie.** In der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts hat Graf *Gobineau* in seinem vierbändigen Werke über die Ungleichheit der Menschenrassen die Ansicht aufgestellt, daß die *Rasse* der Hauptfaktor sei in der Kulturentwicklung der Menschheit. Seine Ansicht wurde von *Chamberlain*, *Woltmann* und andern weiterentwickelt. Durch diese Arbeiten ist viel politische und nationale Erregung hervorgerufen worden, während die Einsicht in den historischen Werdegang der Menschheit und in das Wesen der sozialen Struktur nicht erheblich gefördert wurde. Weit mehr Aufschlüsse verdanken wir den wissenschaftlich gebildeten, energischen und mutigen Forschern, die uns mit den primitiven Völkern Australiens, Polynesiens, Afrikas und Amerikas bekannt gemacht, uns in ihre Denk- und Lebensweise Einblick gewährt und ihre oft sehr komplizierte soziale Gliederung erforscht haben. Wir besitzen jetzt nicht nur die überaus wertvollen Reisewerke von *Spencer* und *Gillen*, von *Howitt*, von *Codrington*, von *Livingstone*, *Stanley*, von den *Steinen* und vielen anderen, sondern können uns auch aus den zusammenfassenden Arbeiten von *Tylor*, *Bastian*, *Morgan*, *Schurtz*, *Frazer*, *Westermarck*, *Levy-Brühl*, *Vierkandt* über verschiedene Seiten des geistigen und sozialen Lebens der Naturvölker unterrichten. Eine besonders große Rolle spielen dabei, wie sich ganz unzweifelhaft ergeben hat, die religiösen und magischen Vorstellungen, welche für Sitte und Brauch, für Sprache und Recht und namentlich für die soziale Gliederung von einer früher kaum geahnten Bedeutung geworden sind. Erst infolge dieser ethnographischen Forschungen ist die jetzt so eifrig betriebene vergleichende Religionsgeschichte möglich geworden, die für die Soziologie eine bisher weniger beachtete, aber darum nicht minder große Bedeutung hat. Ein überaus

wichtiges und geradezu zweifelloses Ergebnis der Völkerkunde besteht ferner in der Tatsache, daß der Mensch auf einer primitiveren Stufe viel mehr an die Glaubensvorstellungen, an die Sitte und den Brauch seiner Gruppe gebunden erscheint. Das Hervortreten eigenkräftiger, selbständig denkender Persönlichkeiten ist ein Produkt der sozialen Entwicklung und in diesem Sinne kann man sagen, daß die Gesellschaft früher da ist, als das Individuum. Das Studium der Naturvölker hat aber auch tief in die primitiven wirtschaftlichen Zustände der Menschheit hineingeleuchtet, die darauf gegründeten wirtschaftsgeschichtlichen Untersuchungen haben die Volkswirtschaftslehre oder Nationalökonomie stark beeinflußt und so eine neue und sehr wichtige Quelle soziologischer Erkenntnis erschlossen.

5. Nationalökonomie und Soziologie. Die Nationalökonomie ist als Wissenschaft im achtzehnten Jahrhundert von den Physiokraten in Frankreich und von *Adam Smith* in England begründet worden. Durch die fiktive Annahme, daß jeder Mensch in seinem wirtschaftlichen Handeln einzig und allein von einem klug berechnenden Egoismus geleitet werde, hat *Adam Smith* das Spiel der Interessen, den Marktverkehr von Angebot und Nachfrage auf Regeln gebracht, die noch heute ihre Bedeutung nicht verloren haben. *)

Adam Smiths Nachfolger erhoben dann die fiktive Annahme, daß im wirtschaftlichen Leben lediglich der berechnende Egoismus herrsche, zum unbezweifelten Dogma und haben darauf sehr komplizierte Berechnungen über Güterproduktion und Konsumtion, über Wert und Preis-

*) Vgl. über die methodologische Bedeutung dieser fruchtbringenden Fiktion „*Lange* Geschichte des Materialismus“, II., 453 ff und *Vaihinger* „Die Philosophie des Als Ob“, S. 341 ff.

bildung, über Kapitalzins und Arbeitslohn angestellt, die der Volkswirtschaftslehre den Schein einer exakten Wissenschaft verliehen haben. Diese Richtung der Nationalökonomie steht unter dem Banne des individualistischen Liberalismus, der jede staatliche Einmischung in das wirtschaftliche Leben energisch ablehnt. Allein der im neunzehnten Jahrhundert so sehr vertiefte historische Sinn und in Verbindung damit die sozialreformatoryschen Bewegungen haben die national-ökonomischen Theoretiker dazu gezwungen, den realen Tatsachen und den sozialen Forderungen in höherem Grade Rechnung zu tragen. Aus dem ganz vortrefflichen Buche von *Karl Bücher* „Die Entstehung der Volkswirtschaft“ kann man ersehen, wieviel die Nationalökonomie aus der Geschichte und aus der Völkerkunde gelernt hat.

Das wirtschaftliche Leben hat sich in den letzten hundert Jahren mit einer geradezu unheimlichen Großartigkeit entwickelt und wird immer mehr der Mittelpunkt der menschlichen Interessen. Selbst die idealsten Bestrebungen, die Wissenschaft, die Schule, die Kunst, treten in immer engere Beziehungen zur wirtschaftlichen Entwicklung und werden — wenn man so sagen darf — von ökonomischen Adern durchzogen. In Amerika, wo das wirtschaftliche Leben besonders stark pulsiert und wo sich bereits große Reichtümer angehäuft haben, sehen wir, wie die großartigsten und kostspieligsten wissenschaftlichen Institute errichtet werden, wir sehen in der öffentlichen Erziehung die fortgeschrittensten Richtungen an der Arbeit und wir sind endlich oft beschämte Zeugen davon, daß die kostbarsten Kunstwerke sich dort anhäufen. Amerika aber zeigt uns zugleich, daß man doch nicht alles für Geld kaufen kann und daß es doch auch noch neben den wirtschaftlichen Gütern noch andere menschliche Interessen gibt.

Deswegen fühlt die Volkswirtschaftslehre immer stärker das Bedürfnis nach soziologischer Orientierung und Begründung. Vielfach verbinden sich daher sozialpolitische Bestrebungen mit wirtschaftlicher Forschung. Aus den Kreisen der Nationalökonomien sind vielfach energische Sozialpolitiker und namhafte Soziologen hervorgegangen. Man sieht ein, daß das wirtschaftliche Leben trotz seiner zentralen Stellung doch nicht isoliert werden darf. Kulturelle und ethische Forderungen machen sich geltend und zwingen den Staat und die Unternehmer zu Maßregeln für den Schutz, für die Wohlfahrt und für die Versorgung der Arbeiter und Angestellten.

Eine sehr interessante Vereinigung national-ökonomischer und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtungsweise tritt uns da in den Arbeiten des noch jungen und sehr energischen Soziologen *Rudolf Goldscheid* entgegen. Indem er in die ökonomische Theorie der Güterproduktion den neuen Begriff des „Entwicklungswertes“ einführt, zeigt er, daß der Nationalreichtum eines Volkes nicht bloß in dem Marktwert der erzeugten Güter und in dem Grundbesitz besteht, sondern wesentlich davon abhängt, ob die bei der Erzeugung der Güter beteiligten Menschen dabei an Entwicklungswert gewonnen oder verloren haben. *Goldscheid* verlangt eben, daß die Volkswirtschaft nicht bloß Güter-Ökonomie, sondern vor allem auch Menschen-Ökonomie sei. Dieser Gedanke ist ja nicht neu, und namentlich wir Österreicher werden nie vergessen, daß der uns so frühzeitig entrissene Kronprinz *Rudolf* es war, der das bedeutsame Wort geprägt hat: „Der Mensch ist das kostbarste Kapital des Staates.“ Allein *Goldscheid* hat es verstanden, diesem Gedanken seine wissenschaftliche Form zu geben und zur Grundlage eines Systems der Sozial-Ökonomie und der Sozial-Biologie zu machen. Man

merkt auch schon, daß dieses Prinzip immer neue Anhänger findet. Es ist zu hoffen, daß auch die Männer der Praxis, die Vertreter der Großindustrie sich von der ökonomischen Bedeutsamkeit dieses Grundsatzes überzeugen und darnach ihre Betriebe einrichten. Die Forderung *Kants*, daß der Mensch niemals bloß Mittel, sondern immer zugleich Zweck sein solle, ist hier ganz konkret formuliert und der Weg zu ihrer Verwirklichung gezeigt. Es ist an dem kostbaren Menschenkapital, das sich, wie die andern organischen Wesen, aus sich selbst zu regenerieren fähig ist, entsetzlich viel Raubbau getrieben worden und wird noch immer betrieben. Der Staat und die Gesellschaft haben das lebendigste Interesse daran, daß dieser Raubbau aufhört und daß man endlich den ökonomischen Wert menschlicher Arbeit erkenne, daß man dieses kostbare Gut sorgsam pflege und nicht gewissenlos vergeude.

Die national-ökonomisch orientierte Soziologie zeigt deutlicher noch als die andern von uns besprochenen Richtungen, daß die Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft ihre Entstehung nicht rein verstandesmäßigen Erwägungen verdankt und daß sie auch in ihrer Richtung und in ihren Zielen von andern als intellektuellen Kräften bestimmt wird. Wir müssen deshalb zum Schlusse noch auf eine der wichtigsten Quellen der Soziologie hinweisen, auf eine Quelle, aus der unsere Wissenschaft tatsächlich entsprungen ist und die auch heute noch belebend und befruchtend auf den Betrieb derselben einwirkt.

6. Die sozialreformatatorischen Bestrebungen und die Soziologie. Die Erfindung der Dampfmaschine, der Eisenbahnen, der Dampfschiffschraube und des Telegraphen hat bekanntlich einen kolossalen Aufschwung der Industrie zur Folge gehabt. Die Fortschritte in der Chemie und in der Elektrotechnik haben eine Fülle neuer Industriezweige ins Leben gerufen.

Die ungeheure Ausdehnung des Weltverkehrs und die damit verbundene Ausbildung der kapitalistischen Geldwirtschaft haben ein ganz neues ökonomisches Zeitalter hervorgebracht. Große Scharen von Arbeitern sammelten sich an den Fabriksorten an und waren anfangs dem Willen der Unternehmer vollständig unterworfen. Durch das sogenannte Manchestertum wurde der schrankenlose Egoismus für das wirtschaftliche Leben geradezu zum Prinzip erhoben. Nun ist der Arbeitslohn für den Unternehmer nichts als ein Regieposten, den er naturgemäß möglichst herabzusetzen sucht. Die Arbeiter wurden daher aufs stärkste ausgenützt und erhielten oft einen so kleinen Lohn, daß sie kaum ihren Hunger stillen konnten. Frauen und Kinder wurden zur Arbeit herangezogen und eine im Sinne der Unternehmer gehaltene strenge Gesetzgebung verhinderte anfangs jeden Versuch zur Selbsthilfe, den die Arbeiter unternehmen wollten. Da erhoben sich nun die Heere der Proletarier, denen von führenden Geistern ihr Recht und ihre Macht zum Bewußtsein gebracht wurde. So entstand die mächtige sozialdemokratische Bewegung, die immer noch im Zunehmen begriffen ist. Die Organisation der Arbeiter wurde immer ausgedehnter und immer strammer. „Enteignung der Enteigner“ war die Losung in der ersten mehr revolutionären Phase. Später gestaltete sich die Bewegung zu einem systematischen Programm aus, in welchem eine vollständige Änderung der auf dem Privateigentum aufgebauten Gesellschaftsordnung verlangt wird. „Verstaatlichung der Produktionsmittel“ lautet der wichtigste Punkt dieses Programms, und damit ist gesagt, daß die Erzeugung aller Güter, die zur Befriedigung der wichtigsten menschlichen Bedürfnisse dienen, nicht mehr dem privaten Unternehmungsgeist und dem freien Wettbewerb überlassen bleiben darf, sondern vom sozialdemokratisch eingerichteten Staate in die Hand ge-

nommen und genau geregelt werden müsse. In diesem Staate soll allgemeine Arbeitspflicht herrschen und die Anhäufung großer Kapitalien in den Händen einzelner Menschen unmöglich gemacht werden.

Die Frage, ob dieses Programm überhaupt durchführbar ist, ob ein solcher Zustand mit der tatsächlich gegebenen Verschiedenheit der menschlichen Anlagen vereinbar und auf die Dauer haltbar wäre, haben wir hier nicht zu untersuchen.*) Für uns kommt hier nur die Wirkung in Betracht, welche diese Bewegung auf das soziale Denken und Fühlen hervorgebracht hat. Da muß man nun sagen, daß die Sozialdemokratie das soziale Gewissen der Menschheit gewaltig aufgerüttelt und den Blick für soziale Phänomene ungemein geschärft hat. Das Solidaritäts- und das Pflichtgefühl der Gesellschaft ist dadurch eigentlich erst geweckt worden. Man beginnt sich ernstlich zu fragen, ob es denn bei der Massenproduktion an Gütern und bei der so hohen Ausbildung der Verkehrsmittel wirklich unvermeidlich sei, daß viele Millionen Menschen hungern und daß eine noch größere Zahl an den errungenen Kulturgütern so gut wie gar keinen Anteil habe.

Wir sehen daher, wie überall in der zivilisierten Welt staatliche und private Wohlfahrtseinrichtungen ins Leben treten, wie Gesetze zum Schutz und zur Versicherung der Arbeiter und der Angestellten erlassen werden. Mit großer Energie setzt überall die Volksbildungsbewegung ein, die bei uns in Österreich so schöne Erfolge aufzuweisen hat. Das Wahlrecht wurde überall auf weitere Kreise ausgedehnt, und die Vertreter der Arbeiterschaft haben bereits in vielen Ländern Gelegenheit, an der Gesetzgebung mitzuwirken und ihre Interessen zur Geltung zu bringen.

*) Vgl. *Jerusalem*, „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, 2. Aufl., S. 283 f.

Zu diesen aus dem neu erwachten sozialen Geiste geborenen Bemühungen, innerhalb der einzelnen Staaten bessere und gerechtere Einrichtungen zu schaffen, sind in den allerletzten Dezennien Bestrebungen getreten, die eine dem heutigen Kulturzustande und den Verkehrsbedürfnissen entsprechende Regelung der internationalen Beziehungen sich zum Ziele setzen. Da ist vor allem die immer mehr anschwellende Friedensbewegung zu nennen, die zwar den Krieg und die noch drückendere Kriegsbereitschaft noch nicht aus der Welt zu schaffen vermochte, aber den großen Gedanken der internationalen Schiedsgerichte bereits zur Verwirklichung gebracht hat. Seit einigen Jahren erscheint ein Jahrbuch, in dem alle internationalen Einrichtungen auf den verschiedenen Kulturgebieten verzeichnet und übersichtlich geordnet sind, so daß man das Errungene zu überblicken und das noch Fehlende zu erkennen vermag. Das Ziel dieser Arbeiten geht dahin, alle Bewohner der Erde zu einer organisierten Einheit zusammenzuschließen und das so oft geträumte und gepriesene Ideal einer allgemeinen Menschenverbrüderung auf konkreter Basis ohne Sentimentalität, aber mit zäher Ausdauer der Verwirklichung näher zu bringen.

Der Sozialismus des neunzehnten Jahrhunderts hat allerdings auch eine Gegenströmung hervorgerufen. Man fürchtete, daß die geforderte strenge Sozialisierung der Gesellschaft den einzelnen Menschen zum sozialen Sklaven herabdrücken und den Eigenwert, sowie das Eigenrecht der Individualität zerstören werde. *Max Stirner*, *Friedrich Nietzsche* und *Henrik Ibsen* waren die führenden Geister in diesem neu erwachten Kampfe um das Recht der Persönlichkeit. Hier sind vor allem religiöse und ästhetische Motive wirksam. Man glaubt wieder, daß der Wert des Menschen nicht so sehr in seinen sozialen Leistungen als

vielmehr in der allseitigen und kräftigen Entfaltung seines eigenen mit jedem andern unvergleichlichen innersten Wesens bestehe. Diese durchaus berechtigte Betonung des Eigenwertes der menschlichen Persönlichkeit zwingt aber erst recht dazu, die sozialen Strukturen und die sozialen Funktionen zu untersuchen, weil jede Persönlichkeit sich erst in ihren Beziehungen zum gesellschaftlichen Ganzen ihrer Eigenart bewußt werden kann. Die sozialen Beziehungen jedes Menschen sind heute so unendlich kompliziert und zugleich von so großem Einfluß, daß das Wesen der Persönlichkeit und ihr innerer Wert nicht durch rein individual-psychologische, sondern nur durch soziologische Untersuchung zur Klarheit gebracht werden kann. So tragen denn nicht nur die sozialreformatorischen und die internationalen Bestrebungen der Gegenwart, sondern auch die ganze moderne Persönlichkeitskultur dazu bei, das Interesse für das Wesen und für das Werden der menschlichen Gesellschaft zu verstärken und zu vertiefen. Daraus erwächst aber der Wissenschaft die unabweisbare Pflicht, die sozialen Gebilde und Beziehungen zum Gegenstand ernster und anhaltender Forschung zu machen. Das Aufblühen der Soziologie ist zum allergrößten Teil dem neu erwachten sozialen Geist zu danken, und auch die Weiterentwicklung unserer Wissenschaft wird von dem nicht mehr einzudämmenden Streben getragen sein, das Zusammenleben der Menschen den immer höhern kulturellen und sittlichen Forderungen entsprechend auszugestalten.

So groß nun auch heute noch die Verschiedenheit in den Richtungen und in den Methoden der Soziologie sein mag, so darf sie doch schon auf positive Ergebnisse hinweisen und erringt sich immer mehr die allgemeine Anerkennung. Der 31. deutsche Juristentag, der im September 1912 in Wien tagte, hat den Wunsch ausgesprochen, daß die Soziologie in den Lehrplan des juristischen Studiums

aufgenommen werde. Hoffentlich ist die Zeit nicht mehr ferne, wo auch allen Lehrern, besonders denen an höhern Schulen, das Studium der menschlichen Gesellschaft zur Pflicht gemacht werden wird.

Als wissenschaftliches Ergebnis der bisherigen Arbeit auf dem Gebiete der Gesellschaftslehre kann zum mindesten folgendes festgestellt werden. Die Soziologie hat sich ganz zweifellos als Forschungsmethode glänzend bewährt. Jedes Gebiet menschlicher Betätigung erhält neues Licht, wenn wir es vom soziologischen Gesichtspunkte aus betrachten. Die Psychologie und die Erkenntnistheorie, die Ästhetik und die Ethik, die Politik und die Rechtswissenschaft, die Nationalökonomie und die Pädagogik, sie alle werden durch diese Betrachtungsweise befruchtet, und es ergeben sich nicht nur neue Beziehungen, sondern auch bisher unbekannte Tatsachen. Schon dies allein genügt, um die Berechtigung der Soziologie als Wissenschaft zu erweisen.

Aber auch auf dem ihr ganz allein gehörigen Forschungsgebiete kann man mindestens eine gewichtige Tatsache als gesichert ansehen. Der Mensch hat seine Existenz als Herdentier begonnen und ist in der ersten Zeit seiner Entwicklung vollständig durch seine soziale Zugehörigkeit gebunden. Sein Denken und sein Tun wird durch die der Gruppe gemeinsamen Vorstellungen, Gefühle und Triebe bestimmt. Erst infolge der Arbeitsteilung und der dadurch bestimmten sozialen Differenzierung bilden sich eigenkräftige Persönlichkeiten aus, die selbständig zu denken und zu handeln fähig sind. Diese wirken ihrerseits wieder mächtig auf die Gestaltung der Gesellschaft zurück und bestimmen oft auf Generationen hinaus die Entwicklungsrichtung ihres Volkes oder sogar der ganzen Menschheit. Die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum werden immer mannigfaltiger und

die Art dieser Beziehungen ist für jede Phase der geschichtlichen Entwicklung charakteristisch. Durch die ganze Geschichte geht ein Kampf zwischen Sozialismus und Individualismus, der immer neue Formen annimmt. Dieser Kampf ist noch nicht zu Ende, aber die Soziologie zeigt uns deutlich den Weg zum Frieden. Die Gesellschaft hat als solche das größte Interesse daran, daß möglichst viele selbständige und eigenbegabte Menschen entstehen, die in Wissenschaft und Kunst, in Wirtschaft und Technik, in Religion und Sittlichkeit neue Bahnen weisen, dadurch den Inhalt des Lebens bereichern und die Glücksmöglichkeiten vermehren. Jedes menschliche Individuum muß aber wieder seinerseits zur Einsicht gelangen, daß es keine vollständigere, keine vielseitigere und zugleich keine beglückendere Entfaltung seiner Persönlichkeit geben kann, als die freiwillige Hingabe an das soziale Ganze und das energische Wirken für das Wohl der Menschheit. Die Philosophie der Gesellschaft muß uns die Wege weisen, wie wir am schnellsten und am sichersten zu dieser großen Synthese von Individualismus und Sozialismus gelangen können, welche es jedem ermöglicht, seine Persönlichkeit zu entfalten und eben dadurch für das Ganze zu wirken.

§ 45. Die Philosophie der Geschichte.

Mit der Soziologie nahe verwandt, aber doch nicht ganz mit ihr identisch, ist die Philosophie der Geschichte.*) Wir verstehen darunter zunächst das Nachdenken über etwaige Gesetze, über den Sinn und über das Ziel der geschichtlichen Entwicklung der

*) Den Ausdruck „philosophie de l'histoire“ scheint zuerst *Voltaire* gebraucht zu haben. „Er betitelte so eine Abhandlung, die er im Jahre 1765 herausgab und 1769 unter der Bezeichnung „Introduction“ seinem *Essay sur les moeurs et l'esprit des nations* voransetzte.“ *Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode und

Menschheit. Die nahe Verwandtschaft der Geschichtsphilosophie mit der Soziologie beruht darauf, daß der Gegenstand der Geschichtsforschung, wie *Bernheim* (S. 9) sehr richtig sagt, der Mensch als soziales Wesen ist. Der Unterschied zwischen beiden Disziplinen liegt darin, daß die Soziologie es mit den Gruppen selbst und mit den darin sich entwickelnden Beziehungen zwischen dem ganzen und den einzelnen Individuen zu tun hat, während die Philosophie der Geschichte die Ergebnisse dieser Beziehungen in dem bisher gegebenen geschichtlichen Verlauf mit Zugrundelegung einer allgemeinen Welt- und Lebensanschauung betrachtet und auf diese Weise die historischen Kräfte in ihrer Stärke und Richtung kennen lernen will. Die Philosophie der Geschichte setzt also streng genommen die Soziologie voraus und wird durch den Fortschritt dieser Wissenschaften zu immer neuen Fragestellungen und zu neuen Lösungen angeregt. Dem entspricht auch in gewissem Sinne die geschichtliche Entwicklung beider Disziplinen. Während uns nämlich im klassischen Altertum bei *Plato* und *Aristoteles* grundlegende soziologische Untersuchungen vorliegen, fehlen bei den Griechen und Römern die Grundbedingungen zu geschichtsphilosophischen Betrachtungen. Diese waren erst gegeben als der Gedanke der Einheit des Menschengeschlechtes sich durchrang.

Nun hatten zwar bereits die Zyniker den Begriff des Weltbürgertums gebildet, der von den Stoikern kräftig weiterentwickelt wurde. Allein erst durch das Christentum ist dieser Gedanke zum lebendigen

der Geschichtsphilosophie. 5 und 6. Aufl., 1908, S. 686. In diesem rühmlichst bekannten, überaus gediegenen Werke findet man S. 685—747 eine sehr inhalts- und gedankenreiche Übersicht über die Entwicklung und die Aufgaben der Geschichtsphilosophie, die hier trotz mancher Abweichungen dankbar benützt wurde.

Besitz der Seelen und zum führenden Leitstern geworden. Alle Menschen sind Kinder Gottes und darum Brüder. Alle sind durch Christus der Erlösung teilhaftig geworden und somit ist jedem der Weg zum inneren Frieden und zur ewigen Seligkeit gezeigt und gebahnt. Es liegt nun der Gedanke nahe, hier einen göttlichen Plan zu finden, der die Geschieke der Menschheit in einem bestimmten Sinne leitet und einem gemeinsamen Ziele zuführt. Diesen Gedanken hat der Kirchenvater *Augustinus* in seiner vollen Tiefe erfaßt und uns in seinem Werke „über den Gottesstaat“ die erste geschichtsphilosophische Betrachtung großen Stiles gegeben.

Die geschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechtes beruht nach *Augustin* auf einer planmäßigen Leitung durch die göttliche Vorsehung. „Von Gott, der nicht nur dem Himmel und der Erde, nicht nur dem Menschen und dem Engel, sondern auch den Eingeweiden des kleinsten und verächtlichsten Lebewesens, der Feder des Vogels, der Blüte der Pflanze, dem Blatte des Baumes harmonische Einheit seiner Teile und eine Art von innerem Frieden verliehen hat, von diesem Gott kann und darf man nicht glauben, daß er die Reiche der Menschen, ihre Herrschaft und ihre Knechtschaft von den Gesetzen seiner Vorsehung ausgeschlossen sehen wollte“ (Buch V., Kap. 11 des „Gottesstaates“). Das Menschengeschlecht bildet eine Einheit, weil alle Kinder Gottes sind. Diese Einheit wurde jedoch durch die Sünde *Adams* gebrochen. Seitdem gibt es in der Welt zweierlei Bürger und zweierlei Staaten. Der eine ist der menschliche, irdische, dem Fleische zugekehrte, der andere der göttliche, himmlische, der im Geiste lebt. Der irdische entsteht aus der Liebe des Menschen zu sich selbst, die bis zur Verachtung Gottes führte, der andere aus der Liebe zu Gott, die bis zur Selbstverachtung führt (XIV. 28). *Augustin* teilt

die Geschichte bald in zwei, bald in drei und einmal auch in sechs Epochen ein. Die letzte ist immer diejenige, die mit dem Erscheinen Christi auf Erden beginnt. *Christus* hat den Gottesstaat errichtet, der aus der Vereinigung aller wahrhaft Frommen und Gläubigen besteht. Dieser Gottesstaat wird alle irdischen Staaten überdauern, und der ganzen Menschheit ewiges Leben und inneren Frieden bringen.

Der Gottesstaat *Augustins* ist die römische Kirche und diese hat sich seither immer als die Trägerin dieser Idee gefühlt. Das Ziel aller Geschichte ist somit nach *Augustin* die allgemeine Herrschaft der christlichen Kirche. Diese Auffassung bleibt durch das ganze Mittelalter bestehen und wirkt heute noch fort. Aber auch abgesehen von der Kirche bleibt *Augustins* Gedanke von der göttlichen Leitung des Menschengeschlechtes für die Auffassung der Geschichte wirksam. *Bossuet* sucht dies in seinem 1681 erschienenen „Discours sur l'histoire universelle“ zu beweisen, daß eine göttliche Hand die Menschheit führt. *Lessing* spricht von einer „Erziehung des Menschengeschlechtes“ und noch im neunzehnten, ja sogar auch im zwanzigsten Jahrhundert erscheinen groß angelegte Geschichtsphilosophien, die denselben Gedanken zum Ausdruck bringen.*)

Die theologische Auffassung der Geschichte, die im alten Testament gelegentlich angedeutet, von *Augustin* ausgestaltet und durch seinen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß bis auf unsere Tage sich erhalten hat, konnte jedoch das erwachte wissenschaftliche Bewußtsein nicht auf die Dauer befriedigen. Wir finden daher seit dem sechzehnten Jahrhundert immer wieder erneute

*) Vgl. *Bernheim*, S. 687—691 und bes. *Robert Flint* „The Philosophy of History in France and Germany“, 1874, wo viele dieser Werke z. B. die von *Bossuet*, *Bonald*, *Laurent*, *Krause*, *Friedrich Schlegel*, *Bunsen* u. a. ausführlich besprochen werden.

Versuche, die geschichtliche Entwicklung der Menschheit aus den natürlichen Bedingungen heraus zu verstehen, den Einfluß von Klima und Bodenbeschaffenheit herauszustellen, die ursprünglichen Anlagen und Neigungen der Menschen zu untersuchen und wenn irgend möglich, die in diesen Momenten enthaltenen Richtungen und Ziele zu bestimmen.

Die im vorhergehenden Paragraphen genannten Arbeiten von *Bodin*, *Althusius*, *Hobbes*, *Locke*, *Montesquieu* und *Rousseau* sind auch für die Geschichtsphilosophie von Bedeutung. Allein wir finden außer den genannten noch einige, die sich ganz direkt mit der philosophischen Betrachtung des geschichtlichen Werdens beschäftigen und so eine wirkliche Philosophie der Geschichte begründen.

Hier ist zunächst der italienische Denker *Giovanni Battista Vico* (1668—1744) zu nennen, dessen Bedeutung für die Geschichtsphilosophie erst in den letzten Jahrzehnten richtig erkannt wurde. Sein Werk „Prinzipien einer neuen Wissenschaft über das Wesen der Nationen“, darf als die erste Geschichtsphilosophie auf wissenschaftlicher, besonders auf psychologischer Grundlage bezeichnet werden. *) *Vico* hat die überaus wichtige Wahrheit ausgesprochen, daß „diese bürgerliche Welt von den Menschen selbst gemacht worden ist“ (*Klemm*, 67 und 92). Daraus ergibt sich die Forderung, die Welt der Geschichte nach den der Menschennatur eigentümlichen Anlagen und Fähigkeiten zu durchforschen. *Vico* weiß ferner, daß „die Natur der Dinge nichts anderes ist als ihr Entstehen zu bestimmter Zeit und auf bestimmte Weise“ (*Klemm* 68) und hat damit

*) Der italienische Titel lautet: *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* zuerst 1725, dann in erweiterter Form 1730 erschienen. Eine dritte, wenig veränderte Ausgabe erschien 1744 kurz nach dem Tode des Verfassers. *Otto Klemm* hat in seinem 1906 erschienenen Buche: „*G. Vico als Geschichts-*

das überaus wichtige Prinzip der genetischen Betrachtungsweise nachdrücklich betont und durchgeführt. Ferner hat *Vico* auf die Bedeutung der Sprache hingewiesen, aus deren Entwicklung sich sehr viel für die Wandlung der Anschauungen und der Sitten eines Volkes lernen läßt (*Klemm* 75). *Vico* will in seiner neuen Wissenschaft eine Entwicklungsphilosophie des Geistes geben (*Klemm* 44) und grenzt dieses Gebiet einerseits gegen die theologische Metaphysik, andererseits gegen die Naturwissenschaft ab. Neben dem „Wahren“, das die Philosophie und Mathematik allein anstrebt, spielt in der Menschen- und Völkerwelt auch das „Gewisse“ (*certo*), das bloß Wahrscheinliche, die auf allgemeiner Zustimmung und auf geschichtlicher Überlieferung beruhende Überzeugung, die das Handeln bestimmt, eine große Rolle. Mit geradezu erstaunlichem Tiefblick hat *Vico* das individualistische Element in der von *Descartes* befürworteten geometrischen Methode erkannt (*Klemm* 38) und betont entschieden, daß in der Wissenschaft vom Menschen neben der Vernunft auch das soziale Moment der Autorität, d. h. der geschichtlichen Überlieferung von der allergrößten Bedeutung sei. Deswegen betrachtet er auch den „senso commune“, den gesunden Menschenverstand, die allgemein geltenden Meinungen für eine sehr wichtige Erkenntnisquelle. *Vico* ist Jurist und Philologe. Das gibt seinen Ausführungen den echt historischen Charakter und ein wahrhaft soziales Gepräge. Dabei bleibt er allerdings ein Kind seiner Zeit. In theologischer Denkweise aufgewachsen, sucht er überall

philosoph und Völkerpsycholog“ eine vortreffliche kritische Darstellung von *Vicos* Gedanken gegeben, die hier dankbar benutzt ist. Vgl. dazu auch das schöne Buch von *Robert Flint* über *Vico* in dem Sammelwerke *Philosophical Classics*, worin eine sehr lichtvolle Darstellung der philosophischen Entwicklung *Vicos* gegeben wird.

die Pläne der Vorsehung. Seine historischen Kenntnisse beschränken sich zum großen Teil auf die Bibel und die klassischen Autoren. Daher haben seine Epochen-Einteilungen einen etwas veralteten Charakter. Die römische Geschichte ist für ihn der Typus der Staatengeschichte. Trotzdem aber ist seine genetische Methode, sein Bedürfnis nach psychologischer Erklärung, seine Abgrenzung der Geschichte gegenüber der Naturwissenschaft, sein historischer und sein sozialer Sinn in hohem Grade geeignet, anregend auf die moderne Geschichtsphilosophie zu wirken und es wäre deshalb sehr zu wünschen, daß eine Auswahl seiner Werke in deutscher Übersetzung allgemein zugänglich gemacht würde.

Als eigentlicher Begründer der Geschichtsphilosophie wird allgemein *Herder* betrachtet. Er hat tatsächlich die ganze Entwicklung der Menschheit unter einem einheitlichen Gesichtspunkte betrachtet und das ist ja charakteristisch für die philosophische Methode. Seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, die 1784—1787 erschienen, sind in der Tat ein mit vollem Bewußtsein unternommener Versuch, das treibende Moment in der Entwicklung der Menschheit zu finden. *Herder* sagt selbst in der Vorrede zu seinem Werk, es sei ihm oft der Gedanke gekommen, „ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im ganzen und großen, eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte“. Vieles sprach dafür, manches dagegen. Deshalb sagt er: „Ich suchte nach einer Philosophie der Geschichte, wo ich suchen konnte“. Diese deutliche Fragestellung und dazu der einheitliche Lösungsversuch, den *Herder* gibt, sind echt philosophisch und eben deshalb verdient *Herder* wirklich der Begründer der Geschichtsphilosophie genannt zu werden.

Herders Grundgedanke hängt aufs innigste mit dem neuen Bildungsideal zusammen, das zu seiner Zeit entstand, und das er selbst so wirksam zu fördern bemüht war.*) Bildung ist jetzt nicht mehr bloßes Wissen, sondern besteht in der Entfaltung der seelischen Kräfte von innen heraus. Alles Menschliche im Menschen soll durch Erziehung und Bildung zu lebendiger Entwicklung und womöglich zur Alleinherrschaft gebracht werden. Das Ergebnis einer derartigen Entfaltung des Menschlichen bezeichnet *Herder* als Humanität und diese ist auch für ihn das Ziel aller geschichtlichen Entwicklung. Eine gütige Vorsehung hat dem Menschen die Anlage gegeben, die Tierheit in sich zu überwinden und Güte, Menschenliebe, Freude am Schönen und sittliche Freiheit in sich zu entwickeln. Der Gang der Geschichte zeigt nun nach *Herders* Meinung einen langsamen aber stetigen Fortschritt zur Humanität. *Herder* führt uns auf diesem Wege und wir durchwandern mit ihm die Entwicklung der Erde, der Pflanzen und Tiere bis hinauf zum Menschen und durchleben seine bisherige Geschichte. Das Werk ist nicht ganz vollendet und der historische Überblick ist in manchen Teilen recht flüchtig. Überall aber leuchtet sein Grundgedanke durch und so gewinnt man ein Bild, das zwar nicht immer richtig und nicht immer gesättigt genug, aber doch immer einheitlich ist.

Herder ist durch und durch Psychologe und bleibt es auch in seiner Geschichtsphilosophie. Der innige Zusammenhang von Natur und Geist, von Leib und Seele bildet für ihn überall den Ausgangspunkt und den Grundstock seiner Welt- und Lebensauffassung. Hierin steht er *Goethe* besonders nahe, mit dem er ja auch die Begeisterung

*) Vgl. darüber *Jerusalem*, die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen, 1912, S. 45 ff., wo *Herders* Anteil am Neuhumanismus ausführlich dargelegt wird.

für den strengen Monismus Spinozas teilt. Deshalb weiß er auch die Bedeutung von Klima und Bodenbeschaffenheit für die geschichtliche Entwicklung der Nationen so trefflich zu würdigen. Sein Grundgedanke aber, die Humanität, ist psychologisch gedacht als Entfaltung der wertvollsten seelischen Kräfte des Menschen. Dadurch bekommt seine Geschichtsphilosophie einen bisher weniger beachteten Zug ins Individualistische. Herder betont zwar wiederholt, daß der Mensch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von anderen abhängt, er verkennt keineswegs die Bedeutung von Tradition, Erziehung und spricht auch von der geselligen Natur des Menschen. („Ideen“, 9. Buch, Kap. 1 und 2.) Allein das soziale Moment ist für ihn nur Mittel zur Ausbildung des Individuums, nicht ein integrierender Bestandteil der Menschenseele. Das Ziel der Geschichte geht doch dahin, einzelne Menschen zu entwickeln, die durch Entfaltung ihrer menschlichen Anlagen zu innerer Harmonie und Zufriedenheit gelangen. „Es gibt also eine Erziehung des Menschengeschlechtes, eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebt. Freilich, wenn jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer insofern sie in einzelnen Wesen existieren“. (9. Buch, Kap. 1.) Herder bemerkt zwar gleich im folgenden, daß kein einzelner durch sich allein zum Menschen geworden ist, und daß das ganze Gebilde der Humanität in jedem einzelnen durch die Tradition und Erziehung bedingt sei. Er erkennt die Abhängigkeit des Individuums vom ganzen an, aber er untersucht sie nicht näher. Herder ist Psycholog und Geschichtsphilosoph, er ist auch Metaphysiker und Theologe. Was er aber noch wenig oder gar nicht kennt, das ist der

soziologische Gesichtspunkt. Deshalb bedarf seine Geschichtsphilosophie einer Ergänzung.*)

Einen wichtigen Beitrag dazu gibt *Kant* in seiner kleinen, aber sehr inhaltreichen Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, die im Jahre 1784 erschien. (4, 141 ff. *Hartenstein'sche* Ausgabe). *Kant* findet, daß das Treiben des Menschen auf den denkenden Beobachter zunächst einen traurigen Eindruck mache. „Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht, und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im einzelnen, doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet.“ „Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne, aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei“ (4, 144). *Kant* will einen Leitfaden für eine solche Geschichte suchen und gibt einen solchen in neun inhaltsvollen Sätzen, die er kurz erläutert. *Kant* findet, daß alle *Naturanlagen* eines Geschöpfes dazu bestimmt sind, sich vollständig und zweckmäßig auszugestalten, daß aber beim Menschen

*) *Herders* Gedanke, daß *Humanität* der Endzweck der Geschichte sei, ist auf breiterer Grundlage in neuerer Zeit wieder aufgenommen von *Lotze* in seinem „*Mikrokosmos*“ und von *Wundt* in seinem neuen Werke: „*Die Elemente der Völkerpsychologie, Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit*“ (1912). *Wundt* sucht auf Grund der *Völkerpsychologie* eine tatsächliche Entwicklung zur *Humanität* nachzuweisen.

sich diejenigen Anlagen, die „auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind“ sich nicht in jedem einzelnen Individuum, sondern nur in der Gattung vollständig entwickeln. Die Natur hat ferner den Menschen so geschaffen, daß er „alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst hervorbringe.“ Nun folgt der weitaus bedeutendste, soziologische und geschichtsphilosophische Gedanke, den *Kant* im vierten seiner Leitsätze folgendermaßen formuliert. „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.“

Kant hat hier meiner Ansicht nach die Kernfrage der menschheitlichen Entwicklung berührt und das tiefste Problem der Geschichtsphilosophie mit genialem Blicke erfaßt. Die wechselnden Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum bilden den wesentlichen Inhalt der Geschichte. Eine allseits befriedigende Gestaltung dieser Beziehungen, d. h. eine vollständige Synthese von Individualismus und Sozialismus kann als die höchste Aufgabe und als das Ziel der Geschichte bezeichnet werden. *Kant* legt sehr anschaulich dar, wie dieser Kampf alle Kräfte der Menschen anspannt und zu immer festeren Organisationen der Gesellschaft führt. Verfehlt ist darin meiner Überzeugung nach nur das eine, daß *Kant* die „ungesellige Geselligkeit“ als einen von allem Anfang an in der menschlichen Natur herrschenden Zwiespalt ansieht, eine Annahme, die mit seiner Vorliebe für das apriori zusammen-

hängt. Dieser Zwiespalt ist aber tatsächlich ein Produkt der Entwicklung und erfährt im Laufe der Zeit die mannigfachsten Variationen. Solchen Wandlungen auf allen Gebieten des Kulturlebens nachzugehen ist heute die wichtigste Aufgabe der Geschichtsphilosophie und der Soziologie.*) *Kant* zeigt in den folgenden Leitsätzen, wie sich aus dieser ungeselligen Geselligkeit die Notwendigkeit ergibt, eine allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft zu bilden. Dieses Problem ist nach *Kant* das schwerste und wird deshalb erst spät in Angriff genommen. Die Aufgabe des Staates kann nicht gelöst werden, wenn nicht zugleich das Verhältnis der Staaten untereinander geregelt wird. „Man kann also die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.“ (4, 153.) „Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden.“

Kant sagt uns also, daß der Sinn und Zweck der Geschichte die Errichtung einer möglichst vollkommenen Staatsverfassung ist und daß dieser Zweck durch das fortgesetzte Nachdenken über die geschichtliche Entwicklung direkt gefördert werden kann. In seiner 1795 erschienenen Schrift „zum ewigen Frieden“ setzt *Kant*

*) *Kuno Francke* hat in seinem lehrreichen Buche „Die Kulturwerte der deutschen Literatur“ (I. Bd., 1910), diesen Gesichtspunkt auf die Literaturgeschichte angewendet und geistvoll verwertet.

sehr lichtvoll und schön die Möglichkeit eines dauernden Friedens auseinander und sucht zu zeigen, daß die Natur den Menschen dazu geschaffen und verpflichtet hat.

Wir finden also bei *Kant* geschichtsphilosophische Tiefblicke und Anregungen, die erst heute Verständnis und Verwertung finden können.

Auf *Herder* und *Kant* fußend hat uns *Schiller* in seiner akademischen Antrittsvorlesung (1789) und in seiner „Ästhetischen Erziehung“ (1795) eine Reihe wertvoller geschichtsphilosophischer Gedanken gegeben. Das Ziel der Geschichte sieht er mit *Herder* in der Entwicklung der Humanität, aber er sieht ein, daß der Mensch nur im Staate zum Menschen wird. Der Staat ist nun allerdings ein Produkt der Not, muß aber zum Organ der Vernunft und Sittlichkeit entwickelt werden. In dieser Erziehung des Menschen durch Natur und Vernunft spielt nun — und das ist *Schillers* eigenster und tiefster Gedanke — die Kunst und das Schöne eine überaus wichtige Rolle. Im ästhetischen Genießen wird der Mensch erst ganz zum Menschen. Hier vollzieht sich eine Synthese seiner beiden Betätigungsweisen. Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken, Stofftrieb und Formtrieb, sie alle werden im ästhetischen Verhalten kräftig in Anspruch genommen und zugleich harmonisch geeinigt. Daher ist die Kunst sowohl für die Entwicklung der Erkenntnis als auch für die Erziehung zur Sittlichkeit von der allergrößten Bedeutung, sie spielt in der Menschheitsgeschichte eine überaus wichtige Rolle und ihre richtige Wertschätzung kann die Grundlage abgeben für eine künftige Kulturphilosophie. *Schiller* hat diesen Gedanken in seinem Gedicht „Die Künstler“, in der Rezension von Bürgers Gedichten und auch sonst wiederholt Ausdruck gegeben. Der Gedanke einer ästhetischen Erziehung ist seither nicht mehr verloren gegangen. Wir übergehen die einzelnen

geschichtsphilosophischen Gedanken, die sich bei *Fichte*, *Schelling* und seinen Schülern finden und wenden uns zur bedeutendsten Leistung der spekulativen Geschichtsphilosophie, die wir *Hegel* verdanken.

Hegels Philosophie ist erkenntnistheoretisch strenger *I n t e l l e k t u a l i s m u s* und ontologisch kraftvoller *S p i r i t u a l i s m u s*. Das *D e n k e n*, und zwar das abstrakte, spekulative Denken, ist die den Menschen vor den Tieren auszeichnende Tätigkeit und deshalb die einzig sichere Quelle der Erkenntnis. Im Denken ist für *Hegel* nicht nur die *W a h r h e i t*, sondern auch die Sittlichkeit, die Frömmigkeit und die Schönheit begründet. Das Denken aber ist die Tätigkeit des *G e i s t e s*, und nur dem Geiste kommt volle und wahre Wirklichkeit zu. Im philosophischen Denken entfaltet sich daher die volle und ganze Wirklichkeit als lebendiger Prozeß in Natur und Geschichte. Die Philosophie muß, wie *Hegel* sagt, darüber verständigt sein, „daß ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt — daß ihr Inhalt Wirklichkeit ist.“ (Enzyklopädie, § 6.) Sieht man also von der oft gewaltsamen und willkürlichen dialektischen Methode ab, die sich *Hegel* in seiner Logik zurecht gelegt hat, so findet man in der Tat bei *Hegel* einen sehr stark entwickelten *W i r k l i c h k e i t s s i n n* und staunt oft über die Tiefblicke, die er in das geistige Leben der Menschheit zu tun vermag. Seine „Philosophie des Geistes“, die er in der „Phänomenologie“, in der „Rechtsphilosophie“ und besonders in der „Enzyklopädie“ selbst publiziert hat, und die nach seinem Tode durch die Veröffentlichung der Vorlesungen über Ästhetik, Religionsphilosophie, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie noch aus-

fürlicher bekannt wurde, enthält tatsächlich eine Fülle fruchtbarer Gedanken, die auch demjenigen Einsichten erschließen und Anregungen geben können, der weder den Intellektualismus noch den Spiritualismus *Hegels* sich anzueignen vermag.

Vielleicht der bedeutendste Gedanke, den *Hegel* geschaffen hat, ist sein Begriff des „objektiven Geistes“. Er versteht darunter diejenigen Ergebnisse der geistigen Tätigkeit, die sich zu objektiv vorhandenen Institutionen verdichten, und das Denken und Handeln des einzelnen bestimmen. *Hegel* bezeichnet als Produkte oder als Formen des objektiven Geistes das Recht, die Moralität und die Sittlichkeit. In allen diesen Gebilden gelangt das ureigenste Wesen des Geistes zu immer deutlicherer Bewußtheit und Gestaltung. Dieses Wesen des Geistes besteht — zum Unterschiede von der Materie, die dem Gesetz der Schwere unterworfen ist — in der Freiheit. Je klarer und bestimmter der Geist dieses sein Wesen herausarbeitet, je mehr er, um mit *Hegel* zu sprechen, „bei sich selbst“ ist, desto näher kommt er seiner wahren Bestimmung, seiner konkreten Wirklichkeit. Die höchste dieser drei Stufen ist die Sittlichkeit, in der die bloß subjektive Moralität sich in den objektiven Institutionen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates verkörpert. Am meisten interessiert sich *Hegel* für die höchste Entwicklungsstufe der Sittlichkeit, für den Staat. „Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft“ (Enzyklopädie, § 535). Das heißt aber nichts anderes, als daß im Staate die wichtigste Bestimmung des Menschengenies, nämlich die, zum Bewußtsein seiner Freiheit zu gelangen, in der wirksamsten Weise erfüllt ist. *Hegel* wird nicht müde, diese seine Überzeugung zu erläutern und gegen

oberflächliche Anschauungen vom Wesen der Freiheit zu verteidigen.

„Der Staat ist zunächst seine innere Gestaltung“, d. h. seine Verfassung. Er ist ferner „besonderes Individuum und steht insoferne in Beziehung zu anderen Staaten“. Aber diese besonderen Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit, und diese Entwicklung ist die Weltgeschichte (Enzyklopädie, § 536).

Über den Sinn, den Zweck und den allgemeinen Gang der Weltgeschichte hat sich *Hegel* in der Enzyklopädie und in der Rechtsphilosophie kurz ausgesprochen. Ausführlicher und viel lebendiger ist die Darstellung in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, die nach seinem Tode herausgegeben wurden.“*)

Hegel unterscheidet drei Arten der Geschichtsschreibung, die ursprüngliche, wo man selbsterlebte Begebenheiten erzählt, die reflektierte, wo der Schriftsteller seinen eigenen Geist in den Verlauf der Begebenheiten hineinlegt, und dann die philosophische, welche hier gegeben werden soll. Sie ist im allgemeinen nichts anderes als die denkende Betrachtung der Geschichte. „Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Geschichte vernünftig zugegangen sei“ (42). Vernunft aber ist Geist. Da nun die Weltgeschichte „auf dem geistigen Boden vorgeht“, da der Geist „auf dem Theater, auf dem wir ihn betrachten, in der Weltgeschichte, in seiner konkretesten Wirklichkeit ist“ (50), so müssen über die Natur des Geistes einige Betrachtungen vorausgeschickt werden. Nun ist, wie wir

*) Ich zitiere diese nach der leicht zugänglichen Ausgabe in Reklams Universalbibliothek.

bereits oben sagten, nach *Hegel* die wesentlichste Eigenschaft des Geistes die Freiheit. „Es ist dies eine Erkenntnis der Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahre des Geistes sei“ (51). Die Freiheit besteht aber nur, wenn wir wissen, daß wir frei sind. „Nach dieser abstrakten Bestimmung kann von der Weltgeschichte gesagt werden, daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet“ (52).

„Die Orientalen wissen es noch nicht, daß der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist, und weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht; sie wissen nur, daß ein e r frei ist, aber eben darum ist solche Freiheit nur Willkür“. „Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann.“ „In den Griechen ist erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen. Aber sie, wie auch die Römer wußten nur, daß einige frei sind, nicht der Mensch als solcher (52). „Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigene Natur ausmacht. Dies Bewußtsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen, aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert. Diese Anwendung des Prinzips auf die Weltlichkeit, die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf, welchen die Geschichte selbst ausmacht“. „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“ (53). Die Freiheit „ist sich der Zweck, den sie ausführt und der einzige Zweck des Geistes. Dieser Endzweck ist das, worauf in der Weltgeschichte hingearbeitet worden, dem alle

Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht werden. Dieser ist es allein, der sich durchführt und vollbringt, das allein Ständige in dem Wechsel aller Begebenheiten und Zustände, sowie das wahrhaft Wirkliche in ihnen. Dieser Endzweck ist das, was Gott mit der Welt will.“

Als Mittel zu diesem Endzweck verwendet der Weltgeist die Interessen, die Bedürfnisse und die Leidenschaften der Menschen. Der Mensch hat ein natürliches Bedürfnis nach Tätigkeit, will aber auch durch dieselbe befriedigt sein. „Ein Zweck, für welchen ich tätig sein soll, muß auf irgend eine Weise auch mein Zweck sein“ (57). „Das ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet“ (58). Die Leidenschaften werden zwar oft als etwas angesehen, das nicht recht ist, allein man muß trotzdem sagen, „daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist“ (59). „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt“ (70). Indem also die Menschen ihren Trieben und Leidenschaften folgen, befördern sie, ohne es zu wissen, den Endzweck der Weltgeschichte.

Ein ferneres Mittel sind die „welthistorischen Individuen“, die großen Männer, die ihrer Zeit voraus sind. „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist“ (66). „Ihre Sache war es, das allgemeine, diese nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen“ (67).

Die Gestalt aber, in der sich das Bewußtsein der Freiheit allein entfalten kann, das ist der Staat. Der Staat ist „die Wirklichkeit, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt“ (76). Deshalb kann „in der

Weltgeschichte nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat gebildet haben“ (77). Das sind die welt-historischen Völker, deren Geschichte *Hegel* in dem Sinne vorführt, daß der stete Fortschritt offenbar wird. Er betrachtet in dieser Weise die orientalische, die griechische, römische und schließlich die germanisch-christliche Welt. Erst in der letztern hat der Staat die Form bekommen, in der das Bewußtsein der Freiheit des Menschen ein allgemeines geworden ist.

Hegel hat eine groß angelegte Synthese von *Kant* und *Herder* vollzogen. Mit *Kant* findet er im Staate das Ziel der Geschichte, aber er zeigt auch mit *Herder*, daß erst im Staate das Beste im Menschen zur bewußten Entfaltung gelangt. Seine Geschichtsphilosophie ist eine in ihrer Art großartige Konzeption. Die tiefgründige Einfachheit des Grundgedankens und die kraftvolle Zuversicht in die unendliche Kraft des Menschengestes haben etwas Imponierendes an sich. Man muß sagen, daß man aus seiner Geschichtsbetrachtung heute noch wertvolle Anregungen und Einsichten gewinnen kann.

Hegels spekulative Methode geriet bald nach seinem Tode stark in Mißkredit. Die induktive Methode der Naturwissenschaft fand auch in die Geisteswissenschaften Eingang und so finden wir ähnlich wie dies oben von der Soziologie gesagt wurde, eine Reihe von Versuchen, die Geschichte naturwissenschaftlich zu betrachten und G e s e t z e der geschichtlichen Entwicklung zu finden. Als Vorläufer dieser Richtung bezeichnet *Bernheim* (699) mit vollem Recht *Condorcet*, der seine Skizze einer historischen Darstellung des menschlichen Fortschrittes als verurteilter Girondist im Gefängnis verfaßte (erschieden nach seinem Tode im Jahre 1795). *Condorcet* dringt auf größere Berücksichtigung der Massen in der Geschichte und glaubt, daß hier die naturwissenschaftliche Methode neue Auf-

schlüsse bringen werde. Den großartigen Versuch *Auguste Comtes*, die Geschichte nach positivistischen Grundsätzen zu behandeln, haben wir bereits oben gewürdigt. *Bernheim* weist (712 ff.) den großen Einfluß *Comtes* auf die Folgezeit nach und zeigt besonders deutlich, wieviel *Lamprecht* aus *Comte* geschöpft hat. Hierher gehören ebenfalls die oben bereits genannten Versuche *Quetelets* und *Buckles* durch statistische Untersuchungen Gesetzmäßigkeiten im sozialen Geschehen nachzuweisen. Die vollständige Unzulänglichkeit der Statistik, einem Verständnis der Geschichte zu dienen, hat *Bernheim* (119 ff.) geradezu schlagend nachgewiesen.

Ungleich bedeutsamer als dieses Suchen nach empirischen Gesetzen ist die von *Karl Marx* und *Friedrich Engels* vertretene ökonomische Geschichtsauffassung, die man häufig weniger passend als die materialistische bezeichnet.*) *Marx* hat von *Hegel* den Drang nach einheitlicher Auffassung der Geschichte und zum Teil auch die dialektische Methode übernommen. Inhaltlich steht er jedoch zu seinem Meister in scharfem Gegensatz. Nicht der Weltgeist, sondern die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die Art, wie die wichtigsten Güter erzeugt und verteilt werden, bestimmt den Lauf der Geschichte. „Meine Untersuchung“, sagt *Marx* in seiner 1851 erschienenen Schrift „zur Kritik der politischen Ökonomie“ (*Muckle* 109 f.) mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit *Hegel* unter dem Namen der „bürgerlichen Gesell-

*) Eine kurze aber inhaltsvolle Darstellung findet man bei *Muckle* „Die Geschichte der sozialistischen Ideen im neunzehnten Jahrhundert“ (1909.)

schaft“ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei. In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer Produktionskräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“ Alle großen Bewegungen in der Geschichte sind demnach als Klassenkämpfe zu fassen, die zwischen der wirtschaftlich mächtigeren und der durch sie ausgebeuteten Schichte der Gesellschaft geführt werden. Die Völkerwanderung, die Kreuzzüge, die Reformation und die verschiedenen politischen Revolutionen, sie haben alle ihren Grund in ökonomischen Interessen. Die politischen, moralischen und religiösen Motive, die dabei im Vordergrund des Bewußtseins zu sein scheinen, sind nichts anderes als ein täuschender ideologischer Überbau, der die wahren Motive verhüllt. Diese Klassenkämpfe werden jetzt in erneuter Stärke beginnen und zur Beseitigung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung führen, wodurch dann die Produktionsverhältnisse sich so gestalten werden, daß sie nicht mehr dem Interesse einer bevorrechteten Klasse, sondern den Bedürfnissen der ganzen Menschheit angepaßt sein werden.

Die ökonomische Geschichtsauffassung hat zweifellos tief in die Werkstatt des geschichtlichen Lebens hinein-

geleuchtet. Unser Blick für die Bedeutung der wirtschaftlichen Interessen ist dadurch geschärft und zahlreiche wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen sind dadurch hervorgerufen worden. Wir begreifen entschieden viele historische Bewegungen besser, seitdem wir gelernt haben, auf die ökonomische Struktur der Gesellschaft besser zu achten. Die ökonomische Geschichtsauffassung ist deshalb als heuristisches Prinzip von der allergrößten Bedeutung. Dadurch, daß wir nach den ökonomischen Motiven zu fragen gelernt haben, gewinnen wir wichtige neue Aufschlüsse. Allein zur Deutung des gesamten historischen Prozesses reicht dieser einseitige Gesichtspunkt doch keineswegs aus. Politische, geistige, sittliche, ästhetische und religiöse Motive haben den Gang der Geschichte, ganz unabhängig von ökonomischen Interessen, mächtig beeinflußt und ihrerseits stark auf das wirtschaftliche Leben gewirkt. Dieses selbst darf daher, wie *Bernheim* (729) sehr richtig sagt, nicht einseitig überschätzt werden. Eine Zeitlang wollten die Geschichtsforscher von philosophischen Betrachtungen nichts wissen und betrachteten die gewissenhafte Durchforschung der Quellen als die einzige Aufgabe des Historikers. In der Tat wurde dann auch im neunzehnten Jahrhundert auf diesem Gebiete eine Riesenarbeit geleistet. Die Anforderungen wurden immer strenger, die Methoden immer exakter. Auf die historischen Hilfswissenschaften, besonders auf die Inschriften- und Papyruskunde, sowie auf die Urkundenlehre wurde großer Fleiß verwendet und wichtige Organisationen zu diesem Zwecke ins Leben gerufen. Auch heute noch ist diese genaue Tatsachenforschung in vollem Gange und wird immer unentbehrlich bleiben. Daneben aber macht sich das Bedürfnis nach einheitlicher Zusammenfassung auch bei den Fachhistorikern immer mehr geltend. *Karl Lamprecht* hat seine vielumstrittene Theorie von den Kulturzeitaltern

aufgestellt und in seiner „Deutschen Geschichte“ durchgeführt. *Theodor Lindner* leitet seine groß angelegte „Weltgeschichte seit der Völkerwanderung“ durch eine „Geschichtsphilosophie“ ein, die ein besonderes anregendes Kapitel über die Entstehung von „Ideen“ aus allgemeinen Bedürfnissen enthält. *Eduard Meyer* eröffnet die neue Auflage seiner berühmten Geschichte des Altertums mit „Elementen der Anthropologie“, in denen er die hervorragende Bedeutung des Staates und der politischen Entwicklung gegen die zu starke Betonung des ökonomischen Moments wirksam verteidigt. Der rumänische Historiker *Xenopol* hat eine „*Theorie de l'histoire*“ geschrieben, worin er ebenfalls den Staat und das politische Leben als den wichtigsten Gegenstand der Geschichte hinstellt. Neben den Historikern sind auch die Philosophen den geschichtsphilosophischen Problemen näher getreten. *Dilthey, Simmel, Wundt, Eucken* sind hier besonders zu nennen. Bei der noch ganz im Flusse befindlichen Bewegung lassen sich noch keine bestimmten Richtungen angeben. Dagegen müssen einige methodologische Untersuchungen, die über die Stellung der Geschichte im System der Wissenschaften angestellt werden, eine kurze Besprechung erfahren.

Windelband und *Rickert* haben dazu den Anstoß gegeben. Die Geschichte soll nach der Anschauung dieser Denker sich von den Naturwissenschaften nicht dadurch unterscheiden, daß sie es vorwiegend mit geistigen Vorgängen zu tun hat. Der Unterschied muß vielmehr ganz wo anders gesucht werden. Die Naturwissenschaften, besonders die Physik und Chemie, suchen nicht den individuell bestimmten Vorgang zu erforschen, sondern das Gesetz zu finden, das die Vorgänge beherrscht. Die Geschichte hingegen hat es mit dem Einmaligen, dem Individuellen zu tun, das sich nicht wiederholt. Es gibt also zwei verschiedene Methoden, welche die Wissen-

schaft bei der Erforschung der Wirklichkeit verwendet. Die eine ist die generalisierende, und diese sucht der Wirklichkeit durch allgemeine Begriffe beizukommen und Gesetze des Geschehens zu finden. Der einzelne Vorgang, das einzelne Ding, sind hier nur „Exemplare“. Man achtet nur auf die Merkmale, die sie mit anderen gemeinsam haben. Diese Methode herrscht ebenso in der Physik, wie in der Psychologie. Die generalisierende Methode wird also auf Physisches und Psychisches in gleicher Weise angewendet. Daneben aber gibt es noch eine ganz andere Forschungsmethode. Diese betrachtet die einzelnen Vorgänge und die einzelnen Menschen in ihrer nur einmal gegebenen Individualität und heißt deshalb die individualisierende Methode. Das ist die Betrachtungsweise aller historischen Wissenschaften.

Da nun nicht alle einzelnen Vorgänge und auch nicht alle einzelnen Menschen Gegenstand der Geschichte sind, so muß auch die individualisierende Methode eine Auswahl treffen. Bestimmend für diese Auswahl ist die Beziehung auf Kulturwerte. Wir erhalten demnach neben dem formalen Gegensatz der Methode auch einen inhaltlichen Unterschied in bezug auf den Gegenstand der beiden Wissenschaftsgruppen. Rickert setzt also an die Stelle der früheren Einteilung in Natur- und Geisteswissenschaften eine neue Klassifikation. Wir haben auf der einen Seite die Naturwissenschaften, die sich einerseits der generalisierenden Methode bedienen, andererseits ihre Objekte in ihrer reinen Tatsächlichkeit ohne jede Beziehung auf menschliche Werte betrachten. Die andere Gruppe bilden die Kulturwissenschaften, welche sich der individualisierenden Methode bedienen und zugleich die „Wertbeziehungen“ berücksichtigen. Die neue Einteilung macht zweifellos auf einen tatsächlich bestehenden Unterschied aufmerksam und hat

deshalb viel Beifall gefunden. Überdies haben manche Historiker und Philologen diese methodologische Untersuchung mit Freude begrüßt, weil sie dadurch ein für allemal des lästigen Suchens nach allgemeinen Gesetzen der Geschichte enthoben sind und sich mit beruhigtem logischen Gewissen liebevoll in die Einzelforschung versenken dürfen.

Wir haben hier den logischen Wert dieser Klassifikation nicht zu untersuchen. Uns interessiert an dieser Stelle nur die Frage, ob diese Auffassung der Geschichte als individualisierende Kulturwissenschaft zum Verständnis der historischen Entwicklung beitragen und uns etwas über den Sinn der Geschichte lehren kann. Diese Frage müssen wir nun von unserem Standpunkte entschieden verneinen. Wenn ich mir es recht oft und recht deutlich zum Bewußtsein bringe, daß es nur einen *Alexander den Großen*, nur eine französische Revolution, nur einen Deutsch-Französischen Krieg von 1870 gegeben hat, so gewinne ich damit für das Verständnis dieser Dinge gar nichts, werde zu keinerlei neuen Fragestellungen angeregt und somit bleibt dieser individualisierende Gesichtspunkt unfruchtbar. Die Beziehung auf Kulturwerte ist wiederum so selbstverständlich und dabei so allgemein, daß ich daraus allein nichts lernen kann. Wenn nun *Rickert* in seiner Abhandlung über Geschichtsphilosophie*) zum Ergebnis gelangt, daß „die Grundlagen der Geschichtsphilosophie mit den Grundlagen einer Philosophie als Wertwissenschaft“ zusammenfallen (394), so meint er damit eine Philosophie der Werte, die auf apriorischen Konstruktionen aufgebaut und metaphysisch begründet werden müßte. Tatsächlich hat ja *Rickert* in seinem Begriff des „transzendenten Sollens“

*) In dem Sammelwerke: „Die Philosophie im Beginne des zwanzigsten Jahrhunderts“, herausg. von *Windelband*, 2. Aufl., 1907, S. 321—422.

ein metaphysisches Fundament zu finden geglaubt. Von unserem Standpunkt könnte allerdings eine derartige Begründung nur wenig befriedigen. Überdies hat *Rickert* auch von seinem Standpunkte aus wichtige Fragen gar nicht berührt. So hat er es z. B. unterlassen, das Wesen der historischen Wahrscheinlichkeit zu untersuchen und den Unterschied gegenüber der naturwissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit klarzustellen, eine Frage, die mir methodologisch zu den allerwichtigsten zu gehören scheint. Ferner vermißt man bei *Rickert* so ganz und gar den soziologischen Gesichtspunkt. Wer mit dem Wertbegriff operiert, der müßte sich doch heute schon sagen, daß in der Erfahrung alle Kulturwerte nur dadurch bestehen, daß viele Menschen dieselben für Güter halten. Der Wertbegriff ist seiner Entstehung und Geltung nach zweifellos eine soziologische Kategorie. Endlich wirkt *Rickert* durch seine geradezu feindselige Stellung gegenüber der Psychologie daraufhin, das wichtigste Mittel zum Verständnis geschichtlicher Vorgänge, nämlich die tief eindringende psychologische Zergliederung, als überflüssig und wertlos erscheinen zu lassen. Wir können also sagen, daß die *Windelband-Rickert'sche* Auffassung der Geschichte als Wissenschaft für die Logik und Methodologie eine gewisse Bedeutung besitzt, daß sie aber für das Verständnis der historischen Entwicklung wenig leistet und hier zum Teil sogar hemmend zu wirken geeignet ist.

Wichtiger als derartige methodologische Erörterungen wäre es für die Geschichtsphilosophie, einen allgemeinen Gesichtspunkt zu finden, der geeignet wäre, das Wesen der geschichtlichen Entwicklung deutlicher zu durchleuchten, als die bisher aufgestellten Richtungen und Ziele. Im Anschluß an das, was oben über *Kants* Geschichtsphilosophie gesagt wurde, möchte ich nun die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Indi-

v i d u u m als den Kernpunkt alles historischen Geschehens betrachten und der Meinung Ausdruck geben, daß durch psychologische, geschichtliche und soziologische Untersuchung dieses Verhältnisses der Sinn und das Ziel der Geschichte genauer und konkreter, als dies bisher geschehen ist, bestimmt werden könnte. Die Völkerkunde sagt uns, daß der primitive Mensch in einer vollständigen G e b u n d e n h e i t an Glaube, Brauch und Sitte seines Stammes dahinlebt und daß seine Erkenntnisse hauptsächlich aus sozialen Verdichtungen (s. oben S. 139) bestehen. Die Geschichte hätte nun zu zeigen, wie sich das Individuum allmählich von der Tradition losringt und durch seine innere Erstarkung selbst auf die Entwicklung des geschichtlichen Lebens Einfluß gewinnt. Wir würden dann sehen, wie sehr die wissenschaftliche Erforschung der Welt, die künstlerische Gestaltung des Lebens, sowie die Verinnerlichung und Vertiefung des religiösen Gefühls mit diesem Befreiungskampf des Individuums zusammenhängt. Vor allem aber würde die politische und die wirtschaftliche Entwicklung des Menschengeschlechtes durch diese Betrachtungsweise in eine neue Beleuchtung gerückt. *Kants* Begriff der „ungeselligen Geselligkeit“ würde sich als fruchtbar erweisen und zugleich eine wesentliche Erweiterung und Klärung erfahren. Alle die Kämpfe, die sich seit dem fünften Jahrhundert vor Christus in Griechenland, in Rom, im christlichen Mittelalter, in der Reformation und im Humanismus abgespielt haben, ließen sich von diesem Standpunkt aus neu beleuchten. In der neuern Zeit tritt es immer deutlicher zutage, daß es sich wirklich um eine Regelung der Beziehungen zwischen Gesellschaft und Individuum handelt. Die Erklärung der Menschenrechte und die sozialistische Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts würden dann als vorläufige Endglieder einer langen Entwicklungsreihe erscheinen.

Als Ziel dieser Entwicklung wäre dann eine **Synthese von Individualismus und Sozialismus**, in der die berechtigten Interessen des Einzelnen und der Gesellschaft durch sozialpolitische Organisationen innerhalb des Staates, sowie durch internationale Institutionen in bezug auf die Staaten untereinander in vollkommen harmonischer Weise gewahrt und befriedigt werden könnten. *Herders* „Humanität“ und *Hegels* „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ würden dann erst ihren konkreten Inhalt bekommen und tatsächlich als erstrebenswerte Ziele der Geschichte erkannt werden. Vielleicht würde sich dabei auch der Gedanke *Kants* verwirklichen, daß eine derartige Geschichtsbetrachtung selbst mit dazu beitragen könnte, das deutlich erkannte Ziel der Menschheitsentwicklung schneller und sicherer zu erreichen.

§ 46. Pädagogik.

In engem Zusammenhange mit den Problemen der Ethik und Soziologie steht die Erziehungslehre oder Pädagogik. Wenn wir dem Ideal des sittlich vollkommenen Menschen allmählich näher kommen wollen, wenn wir unser ganzes Streben darauf richten, einen Zustand der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen, in welchem die oben geforderte Synthese von Individualismus und Sozialismus immer allgemeiner als Notwendigkeit erkannt und gefühlt wird, dann müssen wir auf die heranwachsende Generation derart einzuwirken bemüht sein, daß sie fähig und geneigt werde, die Menschheit diesem ersehnten Ziele einen Schritt näher zu bringen, daß sie in diesem Sinne weiter arbeite und mehr leiste, als wir selbst vermochten. Deshalb brauchen wir eine Philosophie der Erziehung, die auf Grund umfassender Erfahrung durch eindringende psychologische, ethische und vor allem soziologische Untersuchungen das Wesen und das Ziel der

Erziehung feststellt und uns die Wege zeigt, auf denen wir uns diesem Ziele zu nähern vermögen.

Es kann hier, wo es lediglich auf den philosophischen Gehalt der Erziehungslehre ankommt und nicht auf praktische Anweisungen für Eltern und Lehrer, keineswegs unsere Aufgabe sein, die Jahrtausende lange Entwicklung der Pädagogik und Didaktik (Unterrichtslehre) auch nur zu skizzieren. Ebenso müssen wir darauf verzichten, die pädagogischen Richtungen und Strömungen der Gegenwart zu charakterisieren und Stellung dazu zu nehmen. Wir beschränken uns daher auf einige ganz allgemeine Bemerkungen, die sich aus unseren bisherigen Betrachtungen ergeben.

Unsere genetische und biologische Ethik hat uns gelehrt, daß sich die sittlichen Forderungen am besten in die zwei Kategorien der *Menschenpflicht* und *Menschenwürde* zusammenfassen lassen. Der Begriff der Pflicht enthält das *konservative* und das *soziale* Moment, während die Menschenwürde das *fortschrittliche* und das *individualistische* Element in der sittlichen Entwicklung bezeichnet. In unseren Darlegungen über die gegenwärtige Aufgabe der Soziologie und Geschichtsphilosophie wurde die Synthese von Individualismus und Sozialismus als das Ziel bezeichnet, auf welches die Entwicklung der Menschheit gerichtet ist und gerichtet sein soll. Halten wir diese zweifache Entwicklungstendenz der Menschen und der Menschheit fest, so ergibt sich daraus eine doppelte Aufgabe der Erziehung.

1. Jedes Kind kommt mit einer individuell bestimmten körperlichen Struktur und mit eigenartigen seelischen und geistigen Anlagen auf die Welt. Es ist nun Sache der Erziehung, durch Pflege, Zucht und Unterricht dafür zu sorgen, daß das Kind sich zu einem gesunden, kräftigen Menschen entwickle, der sich von seiner Umgebung mit

Verständnis Rechenschaft zu geben vermag. Zu diesem Zweck muß er auch mit den nötigen Kenntnissen ausgestattet sein, die ihn befähigen, sich das Feld seiner Tätigkeit zu wählen, seinen Platz in der menschlichen Gesellschaft auszufüllen. Seine besonderen Anlagen und Fähigkeiten müssen Gelegenheit finden, sich zu entfalten, damit die größte individuelle Leistungsfähigkeit und damit zugleich die größte Glücksmöglichkeit erreicht werde. Das Recht auf eine derartige Erziehung bringt jedes neugeborene Kind mit auf die Welt, und dieses Recht des Kindes ist zugleich die Pflicht seiner Erzieher. Die Erzieher sind aber heute keineswegs bloß die Eltern und Lehrer. Der wichtigste und zugleich der mächtigste Erzieher ist der Staat, der sich in der zivilisierten Menschheit immer mehr zum ausschlaggebenden Mandatar der Gesellschaft entwickelt hat. Es gehört deshalb zu den höchsten und heiligsten Pflichten des Staates, für die Erziehungsmöglichkeit jedes Kindes zu sorgen und die Pflichten der Erziehung den Eltern und Lehrern auf jede Weise, im Notfalle auch durch Zwangsmittel, zum Bewußtsein zu bringen.

Es hat Zeiten gegeben, wo die Eltern ihr Kind zu ihren eigenen Zwecken erzogen und ausgebildet haben. Der Bauer zieht sich in seinen Söhnen und Töchtern verlässliche und brauchbare Knechte und Mägde heran, die ihm bei der Arbeit helfen. Kinderreichtum ist für ihn ein Segen, weil er dadurch einen größeren Grundbesitz bewirtschaften und so seinen Wohlstand mehren kann. Der Handwerker bildet seine Söhne zu Gehilfen aus, die ihn in seinem Gewerbe unterstützen. Nun bleibt ja hoffentlich noch für lange Zeit die Familie die Grundlage des Staates. Da wird es nun immer so sein, daß die Kinder für die Erhaltung des Ganzen mitsorgen, daß sie im Haushalt mithelfen und im Notfall mit verdienen. Allein die patriar-

chalische Anschauung, wonach der Vater der absolute Herrscher ist, der seine Kinder als sein Eigentum betrachtet, mit dem er nach Belieben schalten und walten darf, diese Anschauung hat wohl für immer ihre Geltung vollständig verloren. Die *Entwicklungslehre* hat die Richtung und das Ziel der Erziehung ganz gewaltig verändert. Die Kinder sind heute für die Eltern längst nicht mehr Mittel, sie sind vielmehr zum höchsten und heiligsten *Selbstzweck* geworden.

Diese Auffassung ist ja keineswegs erst von gestern. Lesen wir doch schon bei *Homer* (II. VI, 479), wie *Hektor* den Wunsch ausspricht, man möge dereinst von seinem Sohne sagen, er sei viel besser als sein Vater. Die Pflicht der Erziehung hat vielleicht niemals einen kürzeren und zugleich inhaltsvolleren Ausdruck gefunden als in den Worten, die *Kriton* in dem gleichnamigen Dialoge *Platons* zu *Sokrates* spricht: „Man darf entweder keine Kinder in die Welt setzen, oder man muß sich mit ihnen bis zu Ende plagen (*συνδιαταλαιπωρεύειν*), indem man sie ernährt und erzieht.“ Allein durch den Entwicklungsgedanken hat diese Pflicht eine naturwissenschaftliche, oder vielleicht richtiger gesagt, eine *organische* Begründung gefunden, die ihre innere Notwendigkeit und ihre Allgemeingültigkeit gewährleistet. Auch ist das Verhältnis der Eltern zu den Kindern durch diesen Gedanken ein wesentlich anderes geworden.

Wer von dieser großen Idee ganz durchdrungen ist, der sieht in seinem eigenen und in jedem anderen Kinde den Träger einer neuen Generation und einer neuen Zeit. Nicht zu *meinen* Zwecken darf ich mein Kind erziehen, daß es mir bei meiner Arbeit helfe. Ich muß vielmehr das Kind so sorgfältig als möglich beobachten, um seine besonderen Anlagen und Fähigkeiten kennen zu lernen. Ich muß alles aufbieten, damit sich diese

Anlagen kräftig entfalten können, muß ihm, so gut ich kann, die Hindernisse aus dem Wege räumen, dabei jedoch seine Kräfte nicht nur entwickeln sondern auch schulen. Mein heißes Bemühen muß darauf gerichtet sein, das Kind zu einem selbständigen, eigenkräftigen und urteilsfähigen Menschen zu machen, der seinen Weg im Leben selbst zu suchen und zu finden vermag. Wenn das Kind dann zu anderen Anschauungen gelangt die nicht ganz die meinen sind, so muß ich mich darein fügen, daß es mit der Zeit über mich hinauswächst und anderen Idealen nachstrebt. Das Kind hat ein Recht auf meine Fürsorge, auf meine Hilfe, auf meinen Rat. Ich habe aber kein Recht auf seine Zukunft, auf seine Übereinstimmung mit meiner Weltanschauung, auf seinen dauernden Gehorsam. Ich darf mich an seinem Glücke freuen, aber ich darf nicht verlangen und erwarten, daß es das Glück dort sucht, wo ich es gesucht habe. Wir haben bereits oben das beherzigenswerte Wort *Hegels* zitiert: „Das ist das unendliche Recht des Subjektes, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet.“ Dieser Grundsatz muß für die eine Aufgabe der Erziehung maßgebend sein. Dem Kinde zu einer seinen Anlagen und Fähigkeiten entsprechenden Tätigkeit zu helfen, seine Kräfte so zu entfalten, daß es „vollendet in sich“ werde, das ist gegenwärtig das allerwichtigste Ziel aller Erziehung. Wir können demnach sagen, daß die Pflicht aller Erzieher, soweit das Kind als einzelnes Individuum in Betracht kommt, nichts anderes ist als ausgiebige, allseitige und verständnisvolle Entwicklungshilfe.

Diese Forderung bezieht sich auf das ganze Leben des Kindes, auf sein körperliches und auf sein geistiges Sein. Entwicklungshilfe ist Pflege und Zucht, sie schließt aber auch den Unterricht in sich. Die Gegenwart stellt ungewöhnlich hohe Anforderungen an die Leistungsfähig-

keit des Menschen und deshalb müssen wir dem werdenden Menschen dazu helfen, daß er tüchtige Waffen bekomme zum schweren Kampf ums Dasein. Das menschliche Individuum besitzt Eigenwert und darum ein Recht auf Existenz*) und auf Erziehung.

Die Entwicklungshilfe wird immer allseitiger und immer wirksamer werden können, weil die biologischen und namentlich die psychologischen Forschungen der Gegenwart immer tiefer in das Leben und in die Seele hineinleuchten. Die verfeinerten Methoden der experimentellen Psychologie und der daraus entstandenen experimentellen Pädagogik haben uns bereits in bedeutendem Umfang die Möglichkeit gegeben, Intelligenz und Begabung der Schulkinder exakter zu prüfen, und aus der Vervollkommnung dieser Methoden dürften sich wichtige Maßnahmen für die Berufswahl ergeben. Neben diesen wissenschaftlichen Methoden wird allerdings immer noch ein weiter Spielraum übrig bleiben für die liebevolle Beobachtung der Kinder seitens der Eltern und Lehrer, die nach wie vor berufen sein werden, sich über die Eigenart jedes Kindes ein Urteil zu bilden.

In derselben Richtung bewegen sich die Forderungen nach einer Arbeitsschule statt der alten Lernschule, damit der natürliche Beschäftigungstrieb der Kinder ein geeignetes Betätigungsgebiet finde. Ebenso wollen die Bestrebungen nach möglicher Individualisierung im Unterricht, nach freierer Fächerwahl in den höheren Klassen

*) Josef Popper-Lynkeus hat in seinem Buche: „Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen“, 1910, dieses Recht mit großer Wärme verteidigt und in seinem letzten großen Werke: Die allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage“ (1912) gezeigt, daß der Staat die Pflicht hat, jedem seiner Bürger das Lebensnotwendige zu gewährleisten. Durch zahlreiche statistische Belege ist die praktische Durchführbarkeit dieser „Nährpflicht“ nachzuweisen versucht.

der freieren Entfaltung der Schülerpersönlichkeit dienen. Denselben Zweck verfolgen auch die immer zahlreicher werdenden Landerziehungsheime. Wir sehen also, daß das Prinzip der Entwicklungshilfe sich allmählich durchzusetzen beginnt.

2. Neben dem Rechte des Individuums nach allseitiger Entfaltung machen sich die Forderungen der Gesellschaft in gebieterischer Weise geltend und verlangen Berücksichtigung in der Erziehung der heranwachsenden Generation. Dieses soziologische Moment formuliert *Paul Barth**) kurz und treffend in dem Satze: „Erziehung ist die Fortpflanzung der Gesellschaft“. Der Mensch kann sich, das weiß man lange, nur in der Gesellschaft zum Menschen entwickeln. Heute aber betont man immer stärker, daß er nicht nur durch die Gesellschaft, sondern auch für die Gesellschaft leben muß. Deswegen kann man gar nicht frühe genug damit anfangen, die Kinder mit sozialem Geiste zu erfüllen, d. h. man muß es den Zöglingen zum Bewußtsein bringen, daß jeder Mensch eben dadurch, daß er die Einrichtungen der Gesellschaft zu seiner Ausbildung, zu seinem Erwerb und zu seinem Vergnügen benützt, auch schon die Verpflichtung übernimmt, zur Erhaltung und zur Weiterentwicklung der menschlichen Gesellschaft nach Kräften beizutragen. Laut und eindringlich ertönt überall der Ruf nach einer Sozialpädagogik, damit die Jugend für ihren künftigen sozialen Beruf besser vorbereitet werde. In Amerika, wo man alles gleich praktisch anfängt, ist die Idee einer sozialen Erziehung bereits in zahlreichen Einrichtungen verwirklicht. Man hat dort „Schulstädte“, ja sogar „Schulstaaten“ errichtet, in denen die Schüler

*) In dem sehr inhaltsvollen und lehrreichen Buche: „Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung“, 1911, S. 5 u. öfter.

Gelegenheit haben, sich im Zusammenleben selbst zu betätigen und sich so praktisch für das Leben im Staate vorzubereiten. Die Schüler nehmen werktätigen Anteil an der Aufrechterhaltung der Ordnung, beratschlagen in Versammlungen über neue zweckmäßige Maßnahmen, wählen ihre Vertreter, sitzen über ihre Kameraden zu Gericht und lernen so sich im öffentlichen Leben bewegen. Sie verlieren bald die Scheu, vor einer Versammlung zu sprechen, lernen sich den Beschlüssen der Mehrheit unterzuordnen und bekommen ein viel stärkeres Verantwortungsg efü h l. In der Schweiz, in Deutschland und auch in Österreich sind in letzter Zeit mehrfach Versuche mit der „Selbstregierung“ gemacht worden, die zum großen Teil sehr befriedigende Resultate ergeben haben.

Es gibt noch andere Mittel, den sozialen Geist in der Erziehung zu pflegen. Indem man die Kinder schon in der Familie zu kleinen Arbeiten heranzieht, die für den Haushalt wichtig sind, indem man in allen Unterrichtsfächern auf die Notwendigkeit der menschlichen Gemeinschaft und auf die Ergebnisse des Zusammenarbeitens hinweist, und besonders im Sprach-Unterricht das soziologische Moment der Sprache deutlich zum Bewußtsein bringt, wirkt man ebenfalls mit zur sozialen Erziehung der Jugend.*) Schon dadurch, daß wir unsere Zöglinge an regelmäßige Arbeit gewöhnen, tragen wir viel zu ihrer sozialen Ausbildung bei. Sicher ist, daß wir alles daran setzen müssen, um unsere Kinder nicht nur zu eigenkräftigen Persönlichkeiten sondern auch zu Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft zu erziehen und ihnen ein starkes soziales Verantwortungsgefühl einzuflößen.

Erziehung ist also, insofern der Mensch als Einzelwesen in Betracht kommt, E n t w i c k l u n g s h i l f e,

*) Vgl. *Jerusalem* „Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen“, 1912, S. 290 ff.

und da er zugleich ein soziales Wesen ist, Fortpflanzung der Gesellschaft. Diese beiden Aufgaben sind jedoch keineswegs entgegengesetzte Entwicklungsrichtungen. Die Gesellschaft hat das stärkste Interesse daran, daß ihre Mitglieder möglichst starke und selbständige Persönlichkeiten werden, denn auf diesen beruht ihr Reichtum und ihre Kraft. Jeder einzelne Mensch wird aber immer deutlicher einsehen, daß es für ihn keine energischere und keine beglückendere Betätigung seiner Kräfte geben kann, als das Wirken fürs Ganze.

Die Philosophie der Erziehung oder die Pädagogik wird nun die Aufgabe haben, dieses doppelte Ziel fest im Auge zu behalten, die psychologischen, die ethischen und die soziologischen Bedingungen zur Erreichung desselben immer gründlicher, genauer und umfassender zu erforschen und dadurch richtunggebend zu werden für alle Maßnahmen der Erziehung seitens der Eltern, der Lehrer und des Staates.

Literatur.

Ethik.

- Friedrich Jodl*, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bände. 2. Aufl. 1906—1912.
- Theobald Ziegler*, Geschichte der christlichen Ethik. 1886.
- Leopold Schmidt*, Die Ethik der alten Griechen. 1882.
- Wilhelm Wundt*, Ethik. 3 Bde. 4. Aufl. 1912. (Entwickelt vortrefflich den Begriff des Gesamtwillens.)
- Eduard Westermarck*, Origin and Development of moral Ideas. 2 Bände 1906—1908. Deutsch von *Leopold Katscher*. 1907—1909. (Wegen des sorgfältig gesammelten und geordneten überaus reichen Tatsachenmaterials für jeden Forscher unentbehrliches, aber auch für den Laien verständliches, sehr belehrendes Werk.)
- Friedrich Paulsen*, System der Ethik. 2 Bände. 7. Aufl. 1906. (Gemeinverständliche Darstellung.)
- Harald Höffding*, Ethik. Deutsch von *Bendixen*. 2. Aufl. 1901.
- G. v. Gizycki*, Moralphilosophie. 1888. (Vom Standpunkte des Utilitarismus.)
- August Döring*, Philosophische Güterlehre. 1888. (Sehr anregende, auf den Begriff des Bedürfnisses gegründete Erörterung.)

- Johannes Unold*, Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung. 1896.
- H. Cohen*, Ethik des reinen Willens. 1905.
- R. Goldscheid*, Zur Ethik des Gesamtwillens. 1902.
- — Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie. 1908. (Betont den ökonomischen Wert des Menschen und begründet damit in sehr anregender Weise die Menschenwürde.)
- Th. Lipps*, Ethische Grundfragen. 1899.
- H. Sidgwick*, The methods of ethics. 6. Aufl. 1901. Deutsch 1909.
- G. Simmel*, Einleitung in die Moralwissenschaft. 1892—1893.
- J. C. Kreibitz*, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie. Wien 1902.
- J. Martineau*, Types of ethical theory. 2 Bde. 3. Aufl. 1901.
- Ch. Renouvier*, Science de la morale. 2 Bde. 1908.
- M. Wentscher*, Ethik. 1905.
- Paul Rée*, Die Entstehung des Gewissens. 1885.
- Herbert Spencer*, Prinzipien der Moral. 1879—1893.
- Karl Joël*, Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. 1908. (Lebendige Darstellung des Kampfes zwischen Determinismus und Indeterminismus.)

Soziologie.

- Albert Schäffle*, Bau und Leben des sozialen Körpers. 4 Bände. 1875 bis 1878. 2. Aufl. 2 Bände. 1896.
- Ludwig Gumplowicz*, Grundriß der Soziologie. 2. Aufl. 1905.
- Franz Oppenheimer*, Der Staat. 1908. (Bd. 14 u. 15 des Sammelwerkes „Die Gesellschaft“.)
- Anton Menger*, Neue Staatslehre, 1903.
- Paul v. Lilienfeld*, Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. 5 Bände. 1873—1881.
- Natur und Staat. Beiträge zu einer naturwissenschaftlichen Gesellschaftslehre. 1903, 1904.
- G. Tarde*, Les lois d'imitation. 2. Aufl. 1895.
- — Logique sociale. 1894.
- E. Durkheim*, La division du travail social. 2. Aufl. 1901.
- — Les règles de la methode sociologique. 1905. Deutsch 1908.
- Lewis H. Morgan*, Die Urgesellschaft. Deutsche Übersetzung 2. Aufl. 1908.
- Ludwig Stein*, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. 1903.

- Ludwig Stein*, An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. 1900.
- — Der soziale Optimismus. 1905.
- Paul Barth*, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 1897.
- Herbert Spencer*, Einleitung in das Studium der Soziologie. 1873.
Deutsch von *Marquardsen*. 2. Ausg. 1896.
- — Prinzipien der Soziologie. 1876—1896.
- G. Simmel*, Über soziale Differenzierung. 1891.
- — Probleme der Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1905.
- — Soziologie. 1908.
- Rud. Eisler*, Soziologie. 1903. (Klare und übersichtliche Darstellung der Tatsachen und Probleme auf der Grundlage einer voluntaristischen Psychologie.)
- F. H. Giddings*, The principles of sociology. 1896. Deutsch 1911.
- R. Goldscheid*, Höherentwicklung und Menschen-Ökonomie, Grundlegung der Sozialbiologie 1911. (Enthält eine tiefdringende Darstellung und Kritik der Entwicklungslehre und leitet daraus sehr bedeutsame Konsequenzen ab für eine auf Menschen-Ökonomie gegründete Wirtschaftslehre. Die Pflichten der Gesellschaft werden mit großem Nachdruck und mit großer Wärme dargestellt.)
- — *Darwin* als Lebenselement unserer modernen Kultur. 1909.
- E. J. Urvick*, A Philosophy of social progress. 1911.
- Josef Popper-Lynkeus*, Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben. 3. Aufl. 1903.
- — Das Individuum und die Bewertung menschlicher Existenzen. 1910.
- — Allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage. 1912.
- Lester Ward*, Pure Sociology. 1903. Deutsch 1907.
- — Die Soziologie von Heute. 1904. (Sehr gute Übersicht.)
- F. Squillace*, Le dottrine sociologiche. Deutsch u. d. T. Die soziologischen Theorien. 1911.

Philosophie der Geschichte.

- E. Bernheim*, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 5. u. 6. Aufl. 1908. (Höchst lehrreiches, inhaltsvolles und grundlegendes Werk.)
- R. Flint*, The philosophy of history in France and Germany. 1874.
(Sehr übersichtlich und gründlich.)
- A. D. Xenopol*, Théorie de l'histoire. 1908.
- Th. Lindner*, Geschichtsphilosophie. 2. Aufl. 1904.

- Ed. Meyer*, Geschichte des Altertums. 3. Aufl. **Einleitungsband: Elemente der Anthropologie.** 1910.
K. Lamprecht, Moderne Geschichtsauffassung. 2. Aufl. 1909.
H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1910.

P ä d a g o g i k.

- Otto Willmann*, Didaktik als Bildungslehre. 4. Aufl. 1909.
A. Döring, System der Pädagogik im Umriß. 1894.
W. Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik. 1895 ff.
 — — Pädagogik. (Sammlung Göschen.)
Karl v. Raumer, Geschichte der Pädagogik. 5. Aufl. 1878—1880.
Paul Natorp, Sozialpädagogik. 2. Aufl. 1904.
 — — Abhandlungen zur Sozialpädagogik. 1907.
Jules Payot, Die Erziehung des Willens. Deutsch von *Voelkel*
 2. Aufl. 1903.
 Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen
 Psychologie und Physiologie. Herausgegeben von *Th. Ziehen*,
H. Schiller und *Th. Ziegler*. 8 Bände. 1897—1905.
F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts. 2. Aufl. 1895.
 — — Pädagogik 1911.
E. Meumann, Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle
 Pädagogik. 2. Aufl. 1. T. 1911.
P. Barth, Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre. 3. Aufl.
 1911.
 — — Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistes-
 geschichtlicher Beleuchtung. 1911. (Sehr inhaltsreich und für
 den Zusammenhang von Erziehung und Gesellschaft sehr
 belehrend.)
P. Bergemann, Soziale Pädagogik. 1900.
Fr. W. Foerster, Jugendlehre. 1907.
 — — Schule und Charakter. 11. Aufl. 1912. (Ein tief dringender
 Versuch in der Schule den Charakter zu bilden. In theoretischer
 und in praktischer Hinsicht von der allergrößten Bedeutung.)
G. Kerschensteiner, Grundfragen der Schulorganisation. 2. Aufl. 1910.
 — — Staatsbürgerliche Erziehung. 4. Aufl. 1909.
J. Dewey, School and Society. Deutsch u. d. T. Schule und öffent-
 liches Leben. 1905.
C. A. Scott, Social education. 1909.
R. Lehmann, Erziehung und Unterricht. 1912.
W. Jerusalem, Die Aufgaben des Lehrers an höhern Schulen. 1912.
-

Schlußbetrachtung.

Bei der Besprechung der einzelnen philosophischen Probleme wurden im Voranstehenden wiederholt die Gedankenwege bezeichnet, welche dem wissenschaftlichen Standpunkt der Gegenwart am meisten entsprechen, Gedankenwege, welche unserer Ansicht nach allein zum erwünschten Ziele führen können. Der aufmerksame Leser wird gewiß schon selbst bemerkt haben, daß allen diesen Lösungsversuchen gewisse prinzipielle Anschauungen zugrunde liegen. Es dürfte sich nun empfehlen, diese Anschauungen zum Schlusse klar herauszustellen und daraus die Aufgabe abzuleiten, welche sich die Philosophie der Gegenwart nach der Ansicht des Verfassers stellen sollte.

Die erste und allgemeinste Forderung, die wir heute an die Philosophie stellen müssen, ist die, daß sie empirisch und daß sie wissenschaftlich sei. Auf festem Grunde muß heute der Bau der Philosophie aufgeführt werden, wenn man anders erwartet, daß jemand darin seine Wohnung aufschlagen soll. Wir verlangen, um das Wort *Fechners* zu variieren, eine Philosophie von Unten statt der früheren Philosophie von Oben. Dabei aber muß sie bleiben, wozu sie *Descartes* machen wollte und *Kant* tatsächlich gemacht hat, eine Philosophie von Innen und nicht, wie der Materialismus will, eine Philosophie von Außen. Die unmittelbar gewissen Tatsachen unseres Seelenlebens müssen selbständig für sich betrachtet werden. Die historischen und namentlich die

ethnographischen Forschungen der Gegenwart haben die Wirksamkeit von geistigen Mächten dargetan, die der physiologischen Erklärung wohl für immer unzugänglich bleiben werden. Der Gesamtwille eines Volkes, wie er sich in Sprache, Sitte und Religion verdichtet hat, kann nicht anders als psychologisch verstanden und erforscht werden. Ein Gesamthirn ist nirgends anzutreffen, allein der Gesamtwille ist durch die großen Wirkungen, die er auf den Einzelwillen ausübt, als wirklich erwiesen.

Wir haben von der Naturwissenschaft gelernt, vor allem die Tatsachen festzustellen. Eben deshalb aber müssen wir uns davor hüten, die unmittelbaren Tatsachen unseres Seelenlebens als etwas Sekundäres, Nebensächliches beiseite zu schieben. In dem ansich richtigen Streben, nur einen einzigen Erklärungsgrund für alles Geschehen zu finden, dürfen wir nicht so weit gehen, die Eigenart vollkommen verschiedener Erscheinungsgruppen zu verwischen. Psychische und physische Vorgänge bleiben einmal unvergleichbar. Gemeinsam ist beiden nur der vollständig leere und inhaltslose Begriff des Geschehens. Wer daher behauptet, es gebe nur Materie oder nur Geist, der tut einer Gruppe von Tatsachen entschieden Gewalt an und hat jedenfalls aufgehört, empirisch zu sein.

Damit hängt eine zweite Forderung zusammen, welche die Gegenwart laut erhebt. Sie verlangt, daß die Philosophie zur Auffassung des nicht philosophierenden Bewußtseins oder zum gesunden Menschenverstande zurückkehre.

Der gesunde Menschenverstand hat Vertrauen zu den Sinneswahrnehmungen und ist überzeugt, daß das, was wir sehen, hören und greifen, wirklich vorhanden und auch dann vorhanden ist, wenn es niemand wahrnimmt. Zu

derselben Erkenntnis kommt aber auch die Philosophie, nachdem eine jahrtausendelange Denkarbeit unsere Erkenntnisorgane untersucht hat und durch die radikalsten Zweifel wie durch die einschneidendste Kritik hindurchgegangen ist. Auch für den Philosophen bleibt schließlich die Sinneswahrnehmung die ursprünglichste und letzte Quelle der Wahrheit, soweit das physische Geschehen in Betracht kommt.

Die psychischen Vorgänge betrachtet der gesunde Menschenverstand als etwas ganz Eigenartiges, von allem Physischen Verschiedenes, ohne doch an der steten und engen Wechselbeziehung beider zu zweifeln oder Anstoß zu nehmen. Jeder Mensch weiß, daß das Wetter unsere Stimmung beeinflußt und daß uns vor Aufregung manchmal die Hände zittern. Am Ende muß aber auch der Philosoph bekennen, daß dies der Weisheit letzter Schluß ist. Trotz aller Bemühungen ist es nicht gelungen, so ganz unvergleichbare Vorgänge, wie sie uns einerseits in der sogenannten äußeren Wahrnehmung, andererseits in unserem eigenen Bewußtsein gegeben sind, unter einen Hut zu bringen. Auch der Philosoph muß, wenn er den offenkundigsten und sichersten Tatsachen nicht Gewalt antun will, zwei verschiedene Gruppen von Vorgängen gelten lassen. Die Wechselwirkung aber zwischen psychischen und physischen Vorgängen, welche so lange als etwas Unbegreifliches erschien, zeigte sich uns oben (S. 204) als die unmittelbar erlebte Ursächlichkeit, als das Urbild aller Kausalität, als die Quelle alles Urteilens und Begreifens.

Wenn nun aber das Resultat des Philosophierens zur Annäherung an die Auffassungsweise des nicht philosophierenden Bewußtseins führt, so ist darum die Arbeit der Philosophen durchaus keine vergebliche gewesen. Wir kehren zurück zum gesunden Menschenverstande, aber reicher und besonnener, als wir waren, bevor wir unsere

Erfahrung zu zergliedern begannen. So wie wir die Sehkraft unserer Augen durch Fernrohre und Mikroskope verstärken, so haben uns Analyse und Experiment eine Art psychischer Mikroskope geliefert, mit deren Hilfe wir in unserem Seelenleben Vorgänge entdeckt haben, die früher unbekannt oder unbemerkt geblieben waren. Aber ebenso wie das optische Mikroskop uns keine neuen Sinnesqualitäten entdecken lehrte, sondern immer nur Farben und Gestalten sehen läßt, so hat auch das psychische Mikroskop nicht neue psychische Elemente ans Licht gebracht, sondern nur die bekannten genauer zu differenzieren und in ihren Wirkungen besser zu verfolgen gestattet. Die Einsicht ferner in die Grenzen unserer Erkenntnis nötigt uns keineswegs, wie der erkenntnis-kritische Idealismus meint, zum Verzicht auf jede Erkenntnis des Wirklichen, sie lehrt uns vielmehr nur, daß es Torheit ist, Unmögliches anzustreben. Innerhalb der Grenzen des Erreichbaren aber darf der Menschegeist wieder Vertrauen gewinnen in seine eigene Kraft und überzeugt sein, daß die Urteile, deren Richtigkeit durch das Eintreffen der Voraussagen bestätigt wird, wirklich Zeichen sind von einem Geschehen, das sich unabhängig von uns vollzieht.

Eben deswegen ist der gesunde Menschenverstand, zu dem unserer Meinung nach die Philosophie zurückkehren muß, nicht dasjenige, wogegen *Kant* in der bekannten Stelle der „Prolegomena“ (Bd. IV, S. 7 der *Hartensteinschen* Ausgabe) mit vollem Recht seine Stimme erhebt. Wir meinen damit nicht „die Berufung auf das Urteil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph errötet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut“. Unsere Besprechung der Probleme hat gezeigt, daß wir die Vertiefung nicht meiden, sondern vielmehr mit aller Kraft suchen. Wir freuen uns aber, eben

durch diese Vertiefung den Zweifel und die zu weit getriebene Kritik überwunden zu haben und zur Erkenntnisfähigkeit unserer Sinne und unseres Verstandes wieder Vertrauen fassen zu dürfen. Allerdings erhoffen wir von unserer gereiften Rückkehr zum gesunden Menschenverstande für unsere Philosophie größere Verständlichkeit und damit größere Wirksamkeit. Wir können nicht glauben, daß in der Philosophie Klarheit und Tiefe unvereinbare Dinge seien, wir hoffen vielmehr von der Vereinigung beider eine Wiedergeburt der Philosophie.

Empirischer und streng wissenschaftlicher Charakter sowie Rückkehr zum gesunden Menschenverstande sind die formalen Forderungen, welche die Gegenwart an eine wirksame Philosophie stellt und zu stellen berechtigt ist. Unsere Besprechung der einzelnen Probleme weist aber auch inhaltlich gemeinsame Züge auf, und zwar solche, in denen der Entwicklungsgang, welchen Natur- und Geisteswissenschaften im neunzehnten Jahrhundert genommen haben, seinen Einfluß auf die philosophische Betrachtungsweise geltend macht oder doch nach des Verfassers Meinung geltend machen sollte.

Die Gesichtspunkte, welche durch diesen Einfluß der Philosophie gegeben werden, sind, um es ganz kurz zu sagen, die genetische, die biologische und die soziale Betrachtungsweise des psychischen Geschehens.

Auf die Psychologie angewendet, lehrt uns die genetische Methode nach dem Ursprung und nach der Entwicklung der einzelnen psychischen Elemente fragen. Es genügt uns nicht mehr, durch Analyse zu ermitteln, woraus die im wirklichen Seelenleben allein gegebenen Komplexe bestehen, wir wollen auch wissen, wie und woraus sie entstehen. Nachdem man nun lange das der Selbstbeobachtung am leichtesten zugängliche Vorstellen

und Denken als die primären, Fühlen und Wollen dagegen als abgeleitete Zustände betrachtet hatte, beginnt man jetzt in immer weiteren Kreisen einzusehen, daß sich die Sache wahrscheinlich umgekehrt verhält. Das Gefühl der Lust und Unlust und die damit verbundenen Impulse zu Bewegungen dürften der Anfang alles Seelenlebens sein, und erst aus diesen hat sich allem Anscheine nach Wahrnehmen und Denken entwickelt. Eine Frucht der genetischen Methode ist also die neu entstandene *voluntaristische Psychologie*, die, wie oben (S. 38) bemerkt wurde, immer mehr Anhänger findet.

In der *Erkenntnistheorie* lehrt uns die genetische Betrachtungsweise, daß weder der Sensualismus noch der Intellektualismus eine ausreichende Erklärung für das Entstehen der Erkenntnis geben. Erst das Zusammenwirken der rezeptiven Sinneswahrnehmung mit der formenden und gliedernden Verstandestätigkeit erzeugt Urteile, die wir für wahr halten und die ihre Wahrheit durch das Eintreffen der auf sie gegründeten Voraussagen bewähren. Vor allem aber hat uns die genetische Erkenntnistheorie die Entstehung und die fundamentale Bedeutung der *Urteilsfunktion* kennen gelehrt, worin die von uns so genannte *fundamentale Apperzeption* sich betätigt. Aus biologischen Motiven entstanden, treibt uns das Interesse, unsere Aufmerksamkeit den Dingen unserer Umgebung zuzuwenden. Sowie dies nun geschieht, können wir nicht umhin, auf diese Vorgänge die oben (S. 92 ff.) besprochene fundamentale Apperzeption anzuwenden, vermöge welcher von uns alles Geschehen in das Schema Ding — Tätigkeit, Kraftzentrum — Kraftäußerung gebracht wird.

Im Laufe dieser genetischen Betrachtungsweise wird auch die wahre Bedeutung der *Sprache* für das Erkennen aufgehellt und wir werden ebenso davor bewahrt,

diese Bedeutung zu hoch wie auch sie zu gering anzuschlagen.

In der Ästhetik führte uns die genetische Betrachtung auf die Funktionslust als Quelle des ästhetischen Genießens. Die sensuelle, die intellektuelle und die emotionale Funktionslust erwiesen sich als selbständige Quellen des ästhetischen Genusses, die aber oft zusammenwirken. Als die höchste Form des ästhetischen Gefühles sahen wir dann eine Art von Liebe zu den Gestalten des Kunstwerkes entstehen, eine Liebe, aus der eine neue Art von Schönheit auf das Kunstwerk zurückstrahlt. Wir sahen, wie sich aus der Funktionslust ästhetische Urteile entwickeln, in denen neben dem subjektiven auch ein objektiver Faktor zur Geltung kommt. Das künstlerische Schaffen erkannten wir durch genetische Betrachtung als Spiel, als soziale Arbeit und in seiner höchsten Vollendung als Liebeswerbung.

In der Ethik hat die genetische Methode bereits einige wichtige Ergebnisse zutage gefördert. Durch die umfassenden Untersuchungen *Westermarcks* ist namentlich für die Naturvölker ein empirischer Unterbau geschaffen worden. Für die historische Zeit werden *Westermarcks* Forschungen noch wesentlich ergänzt und erweitert werden müssen, aber auch hier ist ein verheißungsvoller Anfang von ihm gemacht worden. Auf dieser Grundlage wird es dann möglich sein, eine wirklich wissenschaftliche Ethik aufzubauen, die dem entwickelten sittlichen Bewußtsein genügt, ohne sich in utopischen Forderungen zu verlieren.

Die jüngste der philosophischen Disziplinen, die *S o z i o l o g i e*, hat die genetische Methode gleich von Anfang an sich zu eigen gemacht und sie verdankt auch diesem Umstande ihr kräftiges Emporblühen und Gedeihen.

Mit der genetischen Methode hängt, wie oben (S. 111 ff.) gezeigt wurde, aufs engste die *b i o l o g i s c h e* Betrachtung

tungsweise zusammen. Diese geht von der Überzeugung aus, daß das Seelenleben des Menschen mit dem organischen Lebensprozesse aufs engste zusammenhängt und daß der immanente Zweck dieses Seelenlebens kein anderer ist als die Erhaltung und Vervollkommnung, d. h. Bereicherung des Einzellebens sowohl wie auch des Lebens der Gattung.

Am fruchtbringendsten ist demgemäß die biologische Betrachtung für die Psychologie. Die gesamte Auffassung des Seelenlebens ist dadurch wesentlich umgestaltet worden. Namentlich gelingt es von diesem Standpunkte aus viel leichter, in die Mannigfaltigkeit des Gefühls- und Trieblebens Licht und Ordnung zu bringen und die Erscheinungen übersichtlicher zu gruppieren. Aber auch die Tätigkeit unserer Erkenntnisfunktionen, die Entstehung der Begriffe, die Phänomene der Phantasie und des Interesses werden eingereiht in den Zusammenhang der Lebensvorgänge und gewinnen dadurch ungemein an Klarheit und Verständlichkeit.

Die Auffassung des Erkenntnistriebes als Teil des allgemeinen Erhaltungstriebes erleichtert auch wesentlich unsere Stellungnahme zu den Problemen der Erkenntniskritik. Namentlich erscheint von diesem Standpunkt aus der erkenntniskritische Idealismus, der nur Bewußtseinsinhalte anerkennen will, schon biologisch unhaltbar. Wollte man nämlich mit dieser Anschauung Ernst machen und sie auch dem wirklichen Denken und Handeln zugrunde legen, so müßte dies zur Zerstörung unseres Erkenntnisorganes, zur geistigen Zerrüttung führen. Eine unwiderlegliche und zugleich unglaubliche Weltanschauung kann niemals unser Inneres ganz durchdringen und der in ihr liegende Widerspruch wird für den, der damit Ernst macht, auf die Dauer unerträglich. Die Naturforscher, die sich zu dieser Ansicht bekennen, begnügen sich meist mit einer höflichen Verbeugung, gehen

aber dann ihre Wege weiter und forschen so, als ob die Welt auch unabhängig vom Bewußtsein bestünde. *Rokitsansky* hat einmal gesagt und *Meynert* sagt es mit ihm, es habe keinen Sinn, anzunehmen, daß die Welt nach Wegnahme der Gehirne noch weiter bestünde, da ja unser Weltbild ein Werk des Gehirnes sei. Beide glauben sich damit ausdrücklich zum Idealismus zu bekennen und vergessen ganz, daß sie in ihrem Ausspruch dem Gehirn, das doch auch nur als meine Vorstellung existiert, eine extramentale Existenz zuerkennen.

Wir haben oben gezeigt, daß der Idealismus durchaus nicht unwiderleglich ist, und daß diese Anschauung, vom biologischen Gesichtspunkt betrachtet, als eine Hypertrophie des Erkenntnistriebes zu bezeichnen ist, die sich rückbilden muß, damit unser Denkkorgan gesund bleibe. Die Erkenntnis dient in letzter Linie der Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens. Wir müssen uns in der Welt zurechtfinden, müssen wissen, wessen wir uns von den Dingen in unserer Umgebung zu versehen haben, oder wir müssen zugrunde gehen. Je reicher sich nun unser Lebensinhalt gestaltet, je schwerer die Bedingungen werden, unter denen wir die gesteigerten Bedürfnisse zu befriedigen vermögen, desto größere Anstrengungen muß die Wissenschaft machen, um die Erkenntnis und damit die Beherrschung der Natur zu erweitern und zu befestigen. Im Prinzip der Arbeitsteilung ist es dann begründet, daß die wissenschaftliche Forschung von vielen Menschen zum ausschließlichen Lebensberuf gemacht wird, und für diese Männer ist es gewiß kein demütigendes oder erniedrigendes Gefühl, wenn sie sich sagen, daß sie bei der Erforschung der Wahrheit am Wohle der Menschheit arbeiten.

In der Ästhetik hat uns die biologische Betrachtungsweise auf das Funktionsbedürfnis geführt. Das ästhetische Genießen übt die im Alltagsleben weniger zur

Betätigung gelangenden Seelenkräfte und macht, indem es unser intellektuelles wie auch unser emotionelles Funktionsbedürfnis befriedigt, unser Seelenleben reicher. Wenn die Erkenntnis dazu bestimmt ist, uns mächtiger zu machen, so ist es die hohe Aufgabe der Kunst, unser Glück zu vermehren. Die Künstler werden dadurch zu wahren Wohltätern der Menschheit, ja sie machen uns erst zu Menschen im vollen Sinne des Wortes.

In der Ethik lehrt uns die biologische Betrachtungsweise, in der Sittlichkeit eine Bedingung des Zusammenlebens der Menschen zu erblicken. Nicht aus einem apriorischen „Du sollst“ und nicht aus der Furcht vor übersinnlichen Mächten, sondern aus der von Anfang an sozialen Natur des Menschen sehen wir die Gefühle der moralischen Billigung und Mißbilligung hervorgehen, welche dann ihrerseits die religiösen Vorstellungen und Gefühle reinigen und erhöhen. Indem sich aber aus der ursprünglichen Menschenherde die Individualität, die Persönlichkeit, immer kräftiger herausarbeitet, wird die Wahrung dieser Persönlichkeit zu einem Bedürfnis und im Laufe der Entwicklung zur sittlichen Forderung. Dadurch gewinnt das Sittliche neben der sozialen eine hohe individuelle Bedeutung, indem die Aufrechterhaltung und Ausgestaltung der Persönlichkeit zu einem Gebot der Menschenwürde sich erhebt. Erhaltung der Gesellschaft und Wahrung der Menschenwürde werden so die Ziele der sittlichen Entwicklung, welche erst die biologische Betrachtungsweise klar herauszuarbeiten vermochte.

Die biologische Betrachtungsweise bleibt nicht auf das Einzelleben beschränkt, sondern sie umfaßt auch das Leben der Gattung. Dies führt uns von selbst zu der dritten Forderung, die wir für die inhaltliche Behandlung philosophischer Probleme aufstellten. Es ist dies der soziale Gedanke, den die Philosophie der Gegenwart nicht von sich abweisen darf.

In der P s y c h o l o g i e gilt es, sich dessen bewußt zu werden und immer bewußt zu bleiben, daß das Seelenleben des einzelnen in allen seinen Entwicklungsphasen und in allen seinen Elementen bedingt und beeinflußt ist von der sozialen Umgebung, vom Milieu. Hineingeboren in einen sozialen Organismus, werden wir von Kindheit auf von der Gesellschaft geformt und gemodelt. Mit autoritativer Gewalt bringt sie uns wissenschaftliche, religiöse, sittliche und auch ästhetische Überzeugungen bei und wirkt auf uns meist, ohne daß wir ihren Einfluß merken. Dieser soziale Faktor ist in der Psychologie der Gegenwart noch lange nicht genug berücksichtigt und von der Verarbeitung alles dessen, was hier Völkerkunde, Sprach-, Religions- und Sittengeschichte zutage gefördert haben, ist ein großer Fortschritt in der Erkenntnis der Gesetze des menschlichen Seelenlebens zu erhoffen.

Für die E r k e n n t n i s t h e o r i e ist die Berücksichtigung des sozialen Faktors von besonderer Bedeutung. Die Befestigung insbesondere der religiösen Vorstellungen ist ohne das Mitwirken dieses Faktors gar nicht zu verstehen. Irrtum und Wahrheit sind in gleicher Weise das Resultat der Gesamtarbeit der Menschen. Die selbstherrliche Vernunft, die da glaubt, ganz aus eigener Kraft, ohne Rücksicht auf das früher Gedachte, ohne Rücksicht auf andere und ohne Hilfe von anderen die Rätsel zu lösen, zeigt sich bei den anscheinend originellsten Denkern von Zeit und Umgebung wesentlich beeinflußt.

Wir haben in dem Begriff der s o z i a l e n V e r d i c h t u n g eine brauchbare Formel für diese Tatsache gefunden und gezeigt, daß auch die von den einzelnen Forschern gefundenen Wahrheiten zu sozialen Verdichtungen werden müssen, wenn sie wirksam werden und der Menschheit zugute kommen sollen. Wir haben ferner gesehn,

daß die Entwicklung selbständiger Persönlichkeiten aufs engste mit dem Aufblühen der exakten Wissenschaften verbunden ist und daß erst durch das Heraustreten eigenkräftiger Individuen aus der Menschenherde sich die Fähigkeit, Tatsachen objektiv zu konstatieren, im Menschengeist entwickelt hat. Eine künftige Untersuchung der Beziehungen zwischen Erkenntnis und Gesellschaft wird diesen Prozeß im einzelnen zu beleuchten haben. Der Verfasser dieses Buches ist schon seit längerer Zeit mit einer solchen Arbeit beschäftigt und hofft die Ergebnisse derselben in nicht allzuferner Zeit vorlegen zu können.

Selbst in der Ästhetik, wo das Individuelle den größten Spielraum hat, spielt der soziale Gedanke eine Rolle, indem auch hier das Publikum, die allgemeine Geschmacksrichtung, der Kulturzustand auf das künstlerische Schaffen wie auf das ästhetische Genießen von Einfluß sind.

Von grundlegender Bedeutung ist jedoch der soziale Gesichtspunkt in der Ethik. Hier ist alles, der Ursprung, die Entwicklung, die Ziele, so durchtränkt von sozialen Elementen, daß viele die Ethik nur als einen Teil der allgemeinen Soziologie betrachten. Trotzdem sind da noch festgewurzelte Vorurteile zu überwinden und es bedarf noch angestrebter Arbeit, um die Überzeugung vom streng sozialen Charakter der sittlichen Verpflichtung allgemein zu machen. Selbst die individuelle Pflicht der Menschenwürde trägt ein soziales Element in sich, indem das Individuum, das sich aus der sozialen Gebundenheit zur selbständigen Persönlichkeit emporgearbeitet hat, nicht aufhört, ein Glied eines sozialen Körpers zu sein und seine im Befreiungskampfe erworbenen Kräfte zum großen Teile doch wieder in den Dienst des sozialen Ganzen stellen muß, wenn es anders die so schwer errungene Menschenwürde behaupten will.

Aus diesem Grunde wird auch die **S o z i o l o g i e**, die sich die Erforschung der Gesetze des sozialen Lebens zur Aufgabe macht, in nicht allzu ferner Zeit zur Grundlage der Geistesphilosophie gemacht werden müssen. Dabei wird es immer klarer und deutlicher werden, daß erst durch die soziale Differenzierung der Menschen kräftige und selbständige Persönlichkeiten sich entwickelt haben, die in steter Wechselwirkung mit der Gesamtheit das geistige Gut der Menschheit vermehren. Die Soziologie wird nicht nur die soziale Gebundenheit, sondern auch die individuelle Freiheit und Selbständigkeit des Menschen verständlicher zu machen und zu zeigen haben, wie durch das Zusammenwirken des sozialen und des individuellen Faktors die bisherige Entwicklung sich vollzogen hat. Vielleicht ergeben sich daraus auch Gesichtspunkte, nach welchen der frei gewordene Mensch sich die Richtungslinien der Höherentwicklung selbst zu bestimmen vermag.

Von solchen Prinzipien getragen und mit solchen Methoden ausgerüstet, findet die Philosophie wieder den Mut, ihre alte Aufgabe, **Weltanschauungslehre** zu sein, neu in Angriff zu nehmen. Auf die Einheit in der Mannigfaltigkeit zu achten, den Zusammenhang aller Dinge zu finden, war von Anbeginn ihr Streben, und diesem Ziel mag sie nun jetzt auf Grund ihrer gesteigerten Kraft und Einsicht mit besonnener Kühnheit sich wieder zu nähern trachten.

Die Methoden, die sich bei der Erforschung des Einzelnen bewährt haben, dazu zu verwenden, um ein Bild des Ganzen zu erhalten, das ist die Aufgabe, welche einer künftigen **M e t a p h y s i k** gestellt ist. Die Metaphysik ist also nicht für alle Zeiten abgetan, sondern sie bleibt der Mittelpunkt, dem die Philosophie immer wieder zustrebt und um welchen sich die anderen philosophischen Disziplinen gruppieren.

Freilich darf eine wissenschaftliche Metaphysik nicht Unvollziehbares von uns verlangen. Ihre Aufstellungen müssen aus bewährten Methoden hervorgehen und ihr Resultat muß widerspruchslos gedacht und auch vorgestellt werden können. In diesem Sinne habe ich versucht, durch Anwendung der auf dem Gebiete der Erfahrung bewährt gefundenen Urteilsfunktion das gesamte Geschehen, das physische wie das psychische, als Kraftäußerung eines mächtigen Willens aufzufassen, der die Gesetze, nach denen sich das Weltgeschehen vollzieht, gegeben hat und diese Gesetze, wie der Psalmist sagt, selbst nicht überschreitet.

Ein so gefaßter Gottesbegriff gibt unserer Weltanschauung den Abschluß, den die Einheit unseres Bewußtseins verlangt. Er ist ein Postulat, nicht, wie bei *Kant*, der praktischen, sondern der theoretischen Vernunft, welche die Form, in der sie jedes einzelne Geschehen in der Welt auffaßt und zu ihrem Eigentum macht, damit auf das Universum, d. i. auf die Gesamtheit des Weltgeschehens anwendet. Der Gottesbegriff wird hier gewissermaßen als Subjekt gefaßt, dessen Prädikat das gesamte Weltgeschehen ist, und damit zugleich als Substanz, deren Wesen nicht im ruhigen Beharren, sondern, wie es *Leibniz* faßte, in steter Kraftäußerung besteht. Hier müssen wir uns die stets lebendige Quelle alles physischen und psychischen Geschehens denken, und die Gesetze dieses göttlichen Willens zu erforschen, das ist die Aufgabe aller Wissenschaft und aller Philosophie. Wenn wir im Forschen und Handeln uns immer deutlicher dieses höchsten Willens bewußt werden und in seinem Geiste an der Vervollkommnung des Menschen arbeiten, dann „schaffen wir am sausenden Webstuhl der Zeit und wirken der Gottheit lebendiges Kleid“.

Vielleicht gelingt es auf diesem Wege, Philosophie mit geläuterter Religion zu vereinigen und so das einzelne zu erheben „zur allgemeinen Weihe, wo es in mächtigen Akkorden schlägt“. Jedenfalls muß es immer das Ziel aller Philosophie bleiben, eine harmonische Weltanschauung aufzubauen und das, was in schwankender Erscheinung schwebt, mit dauernden Gedanken zu befestigen.

Nachtrag zur Literatur.

Zur Psychologie.

- Th. Elsenhans*, Lehrbuch der Psychologie, 1912. (Umfassendes Werk mit reichen Literaturangaben.)
P. Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. (Eindringende Erörterung der Grundprobleme.)

Zur Erkenntnislosen.

- O. Külpe*, Die Realisierung (auf vier Bände berechnet). I. Bd. 1912. (Enthält eine gründliche Auseinandersetzung mit den Vertretern des Idealismus und sucht die Notwendigkeit der „Realisierung“ darzutun.)
M. Freytag, Die Erkenntnis der Außenwelt, 1904. (Für den Realismus).
E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit. 2 Bde. 1906—1907. (Vom Standpunkt des Apriorismus; sehr gründliches und inhaltsreiches Werk.)
 — — Substanz und Funktionsbegriff 1910.

Zur Metaphysik.

- C. Siegel*, Geschichte der deutschen Naturphilosophie, 1913. (Sehr gründliches Werk, in welchem die sehr wichtige Unterscheidung zwischen metaphysischer und kritischer Naturphilosophie gemacht und durchgeführt wird.)

Zur Soziologie und Geschichtsphilosophie.

- Max Adler*, Marx als Denker, 1908.
 — — Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik, 1913. (Eindringende Untersuchung der neuen durch Marx eingeführten Methode des soziologischen Denkens.)

- K. Příbram*, Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie, 1912.
- A. H. Fried*, Die moderne Friedensbewegung, 1907.
- A. Vierkandt*, Die Stetigkeit im Kulturwandel. Eine soziologische Studie, 1908.
- Müller-Lyer*, Phasen der Kultur, 1908.
-

Sachregister

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten)

- Abbilder, Vorstellungen und Urteile als 64.
- Absolute, das 182.
- Abstumpfung 232.
- Ästhetik 22, 217 ff., 373, 375, 378.
- die, mehrfache Bedeutung des Wortes 220 f.
- experimentelle 224.
- soziologische 291.
- Aktivistische Aufgabe der Philosophie 2, 207.
- Auffassung des Wahrheitsbegriffes 108, 123.
- Alexandrinische Zeit 12.
- Allbeseelung 175.
- Allgemeine, das, biologisch 140.
- ökonomisch 141.
- Alltagsarbeit durch die Philosophie gehoben 2.
- Altruismus 272.
- Amerika 320, 361 f.
- Analyse in der Psychologie 31 f.
- Analytik als erste Bezeichnung für Logik 48.
- „Année sociologique“ 313.
- Anschaulichkeit der Dichtungen 233.
- Anthropomorphische (vermenschlichende) Auffassung 114.
- Anthropomorphischer Theismus 212.
- Anti-Psychologismus 87.
- Apperzeption 112 f.
- fundamentale 114, 115, 117, 119, 128, 129, 132, 137, 138, 139, 146, 164, 193, 197 f., 204, 372.
- transzendente 114 f.
- A priori und Apriorismus 67, 74, 75, 83 ff., 128, 137, 146.
- führt zu einer spiritualistischen Metaphysik 86, 170 ff.
- Arbeiter, die 323.
- Arbeitslohn 323.
- Arbeitsschule 360.
- Arbeitsteilung 142, 144, 278, 297.
- Arithmetik 95, 96, 111.
- Astronomie 111.
- Atom 129, 160.
- Attribut 98.
- Aufeinanderfolge und Kausalität 130 f.
- Aufmerksamkeit 117.

- Aufschwung des Willens** als Fundierung für den Philosophen 19.
Ausdehnung und Denken 180, 201.
Auslösung 165, 166, 206.
Aussage, Psychologie der 18, 39.
Autonome Ethik 273.
Autorität in der Ethik 273.
 — des Staates 293, 305.
- Begriff, der** 45 f., 117, 118, 119, 121, 156.
 — als Kraftzentrum 136.
Begriffsurteile 120 f.
Belebtes und Lebloses 197 f.
Besitz, Ungleichheit des 296.
Bewußtseinsinhalt, das einzig Erkennbare 72, 76 f., 82.
Beziehungen zu selbstständigen Objekten gemacht 119.
Bildungsideal 335.
Billigung und Mißbilligung 255, 282, 376.
Biologie 36, 188.
Biologische Betrachtung des Seelenlebens 36, 188, 371, 373 ff.
Biologisches Moment in der Entwicklung der Erkenntnis 111, 120, 374 f.
Biologisch bedeutsame Merkmale 118, 139 f., 142.
Biologische Soziologie 313 ff.
Blatt das, ist grün als Beispiel für die Auffassung des kritischen Realismus 89 f.
Buchdruckerkunst 205.
- Chemische Prozesse** 210.
Christentum, das 9, 99, 260 ff., 329 f.
- Dauer, die wahre, bei Bergson** 104.
Deismus 213 f.
Denken, das reine 84 f.
 — formende und beziehende Tätigkeit des 98.
 — praktische Bedeutung des 105 f.
 — und Ausdehnung 180.
Denkmittel 24, 25, 119, 127.
Denkökonomie 53, 119, 120, 127, 190.
Determinismus 268, 269.
Deutung und Verwertung der Eindrücke 108, 122 f.
Deutungsarbeit, die, als Aufgabe der Religion und Philosophie 11.
Dialektik bei Hegel 183 f.
Dichtkunst 233 f.
Differential, das 84.
Differenzierung im Seelenleben 116.
 — der Interessen und Charaktere durch Arbeitsteilung 142.
 — der Umwelt 143.
 — als soziales Entwicklungsprinzip 314 f.
- Ding an sich, das** 71, 90, 169.
Diomedes als Beispiel moralischer Beurteilung 275.
Dogmatismus 60 f.
Dreiheitslehre 200, 201.
Dualismus 158, 196 ff.
Du-Problem 83.
Dynamische Weltbetrachtung 157 f.

- Egoismus** 272, 319, 323.
Egozentrische Weltauffassung 189.
Einfühlung 224 f., 238.
Einheit des Wesens und Vielheit der Erscheinung 153.
 — der Welt als Aufgabe 159, 207, 325.
 — des Menschengeschlechtes 329, 330.
Einheitsbedürfnis, metaphysisches 153.
Einheitstrieb 2, 15.
Einzelne, der, und die Gesellschaft 290 ff., 327 f., 353 ff.
 — und sein Eigenwert 294, 360.
Einzelwille dem Gesamtwillen sich entgegensetzend 278.
Ekstase 101, 103, 196.
Emotionale Funktionslust 235 ff., 243.
Empfindung 117.
Empfindungsstoff in den exakten Wissenschaften 85.
Empiriokritizismus 188.
Empirismus 68, 90.
 — in der Ethik 271.
Energie, Konstanz der 162 f., 165 ff.
 — als Grundlage der Naturphilosophie 183.
 — psychische 196.
 — und Kausalität 204 ff.
 — Wachstum geistiger 205.
Entwicklung, schöpferische, bei Bergson 104, 173.
Entwicklungslehre 187 ff., 211 f.
 — und Soziologie 313 ff.
- Entwicklungslehre u. Erziehung** 357 f.
Entwicklungswert 321 f.
Ereignisse als Gegenstand der Psychologie 27, 164.
Erfahrung 193 (s. auch Empirismus).
Erfolg, der, in der Ethik 255, 278 f.
Erkennen, das, populärer Begriff 63 f.
Erkenntnis der Welt durch Gestaltung 132.
 — und Gesellschaft 143, 378.
 — und Sittlichkeit 258, 259, 273.
Erkenntniskritik 68, 69 ff., 87, 374.
Erkenntnistheorie 69, 91 ff.
 — genetische und biologische 110 ff., 372, 374.
Erkenntnistrieb und Lebenserhaltung 3, 111, 374 f.
 — Hypertrophie des 88, 375.
 — als Funktionsbedürfnis 111.
Erlösungsbedürfnis 199.
Erscheinung 80 f., 89.
Erziehung, Philosophie der 355 ff.
 — als Entwicklungshilfe 359.
 — als Fortpflanzung der Gesellschaft 361.
Esse = Percipi 78, 79.
Ethik 22, 255 ff., 373, 376, 378.
 — als Teil der Philosophie im Altertum 20.
Eudaimonismus 260, 272.
Evolutionistische (entwicklungsgeschichtliche) Betrachtungsweise 137.

- Evolutionistische Ethik** 266 f.
Existenz, die, als Kategorie 72.
 — und Existenzbegriff 136.
Experiment, das, in der Psychologie 29 f., 32 f.
Extramental 72, 73.

Familie 286, 357 f.
Fiktion 47.
Form und Stoff 128.
Formung und Gliederung des Vorstellungsinhaltes im Urteil 112.
Frei, verschiedene Bedeutungen des Wortes 269 ff.
Freidenker 213.
Freiheit als Wesen des Geistes und als Ziel der Geschichte 344 ff.
Friedensbewegung 325.
Fühlen und Wollen als Faktoren der Weltanschauung 2.
 — als richtunggebend für die Erkenntnis 137.
 — als ursprüngliche Betätigungswesen des Bewußtseins 38, 181, 372.
Funktion und funktionale Beziehung 190.
 — im Organismus 229 f.
Funktionsbedürfnis 111, 230, 233.
Funktionslust 230 ff., 373.
Fürwahrhalten, das 133 ff.

Gasnebel, glühende, als Anfang des Sonnensystems 187.

Gehirn, das, bei idealistischen Naturforschern 375.
Gehirnprozeß und psychischer Vorgang 40 f., 168.
Geist und Materie 155, 158, 201.
 — der objektive, bei Hegel 184, 265, 342.
 — der absolute 184.
 — und Seele 200.
 — sozialer 361.
Geister und Dämonen 138 f., 152.
Geisteswissenschaften 30.
Geistige, das, in den Fortschritten der Kultur 11.
 — Vorgänge höher gewertet 154, 172, 199.
 — das als das allein Wirkliche 154, 155, 168 ff., 199.
Geistiges Prinzip der Welterklärung 154, 160.
Gemälde moderner Künstler 234.
 — und Skulpturen als Quellen emotionaler Funktionslust 238.
Genetische Betrachtung des Seelenlebens 34, 371 ff.
 — Betrachtungsweise der Geschichte bei Vico 333.
Geometrie 95, 97, 111.
Gerechtigkeits als Ziel des Staates 296.
Germanischer Geist und der Spiritualismus 155.
Gesamtgeist 289.
Gesamthirn 368.
Gesamtwille 278, 281, 282, 292 ff., 308, 368.
Geschehen, das, als Grundbegriff 157, 192.

- Geschehens, Monismus des** 158, 185 ff.
 — substratloses 184, 192.
Geschichte, Philosophie der 328 ff.
 — die, von Gott gelenkt 330 f.
 — und die Naturwissenschaften 350 f.
Geschmacks-Urteile 222, 228.
Gesellschaft, die, und der Einzelne 290 ff., 327 f., 353 ff.
Gesellschaftsordnung 287, 323.
Gesellschaftsvertrag 302, 305, 307 f.
Gesinnung 255, 278.
Gestaltung der Welt durch Erkenntnis 132.
Gewissen, das 274, 280 ff.
 — das soziale 282 f.
 — das individuelle 283 f.
Gewißheit subjektive und objektive 44.
Glaube und Urteil 133 ff.
 — der, als Gefühl 135 f.
Gliederung durch das Urteil 112, 137.
Gnade in der christlichen Religion 261, 304.
Gnosis und Gnostiker 200, 201.
Gott und Welt identisch 179, 180.
 — als einzige Substanz 180 f., 213.
 — von der Welt verschieden 180.
Gottesbegriff der jüdischen Religionsphilosophen 179 f.
Gottesbegriff als philosophisches Problem 209 f., 212 ff., 380 f.
Gottesliebe bei Spinoza 180, 181, 213, 263.
Gottesstaat, der 300 f., 330 f.
Grammatik und Logik 54 f.
Griechen und Barbaren 298.
Griechische Philosophie in ihrer grundlegenden Bedeutung 6.
Große Männer 345.
Güterlehre, die Ethik als 260.
Harmonie, prästabilierter 202.
Heteronome Ethik 273.
Historische Betrachtungsweise bei Hegel 184.
Humanismus 303 f.
Humanität 335, 337.
Hypertrophie des Erkenntnistriebes 88, 375.
Ich, das, als Einheit und Mannigfaltigkeit 4 f.
 — als Komplex von Elementarvorgängen bei Mach und Avenarius 189.
 — und Welt 193.
 — als Zusammenhang der Erlebnisse 270.
Idealismus, kritischer 67, 72, 76, ff., 374 f.
 — transzendentaler 73.
 — immanenter 73.
 — erkenntniskritischer, führt zum Solipsismus 82 f.
 — der kritische und der Intellektualismus 170.

- Idealismus**, der kritische und der Spiritualismus 170 ff.
 — als Bezeichnung für Spiritualismus 176.
 — ästhetischer 227.
 — ethischer 272.
Idealist, der erkenntniskritische, und das fremde Seelenleben 83, 168.
Idealität der Außenwelt ungläublich und unwiderleglich 82.
 — oder Realität der Welt für den Pragmatismus kein Problem 107.
Idee, platonische 760, 170, 248.
 — die, als künstlerische Ausgestaltung der typischen Vorstellung 248.
Identitätsphilosophie 182.
Imaginative Funktionslust 235.
Immanent 72, 73.
Immanente Teleologie 211.
Impressionismus 227.
Indeterminismus 268, 269.
Individualisierung 142.
 — und Isolierung 143 f.
Individualismus und Kosmopolitismus 299.
 — und das Naturrecht 306 f., 309 f.
 — und Sozialismus 327 f., 355.
 „Innenseite“, die, des psycho-physischen Prozesses 203.
Inneres Schauen s. Intuition.
Intellektualismus 92, 95 ff.
- Intellektualistisches Vorurteil** 17.
Intellektualistische Psychologie 38, 181.
Intellektuelle Funktionslust 233 f.
Interesse und interessant 235, 236.
Internationale Beziehungen 325.
Introjektion 191.
Introspektive Methode in der Psychologie 31.
Intuition 99, 101 ff.
Isagoge des Porphyrius als Lehrbuch der Logik 49.
Jenseitsgedanke 261.
Judentum 260, 261.
- Kabbala**, die 100 f.
Kampf, der, aller gegen alle 307.
Kategorien 67, 71, 97, 98, 128, 137.
Kategorischer Imperativ Kants 25, 263 f.
Kausalität als Kategorie 98, 129 ff.
 — und Energie 204 f.
Kirche, die 261.
 — die römische, als Gottesstaat 301, 331.
Klassenkämpfe 348.
Konstatieren, das, der Tatsachen als Produkt der Entwicklung 17, 109, 143.
Kopernikanische Weltanschauung 96, 179.
Körper, der, als Träger der Persönlichkeit 198 f.

- Körperkraft**, Wertschätzung der 275 f.
- Kosmisches Geschehen** 146, 194.
- Kosmische Ethik** 263.
- Kosmologisches Argument** des Materialismus 163, 167.
- Problem 208 ff.
- Kosmopolitismus**=Weltbürgertum 299.
- Kraft und Leistung** in der moralischen Beurteilung 275 ff.
- Kraftzentrum** und **Kraftäußerung** 112, 117, 119, 129, 134, 198.
- Kriterium der Wahrheit** 125 f., 144.
- Kritizismus** 62 f.
- Kulturwissenschaften** 351 f.
- Kunst**, die, als Spiel 245.
- als soziale Arbeit 245, 246.
- als Liebeswerbung 246 f.
- und das Typische 247 f.
- und das Leben 247.
- und Wissenschaft 248 ff.
- und Religion 250.
- und Sittlichkeit 250 ff.
- und die Kulturentwicklung 340.
- Künstler**, der, und das Publikum 220, 245.
- und die Ewigkeit 246.
- und die Liebeswerbung 246 f.
- und das Typische 247 f.
- „**Künstler**, die“ (Schillers Gedicht) 17, 340.
- Künstlerisches Schaffen** 101, 218, 219 f., 245 ff.
- Kunstsprache**, die philosophische 25.
- Kunstwerke** von starker Wirkung 242, 244.
- Leben**, das 188.
- Lebendige**, das, und die Kunst 247.
- Lebensgefühl** als Anfang der seelischen Entwicklung 115.
- Leistung** und **Kraft** als Gegenstand moralischer Beurteilung 275 ff.
- Liberalismus** 310, 315, 319.
- List**, die, der Vernunft 345.
- Logik** als Teil der Philosophie im Altertum 20.
- als Propädeutik 23.
- transzendente 50.
- psychologische 50 f.
- erkenntnistheoretische 51.
- gegenständliche 52.
- mathematische 52 f.
- methodologische 53.
- Magie** und **Zauberei** 141, 318.
- Manchestertum** 323.
- Materialismus**, der 154, 159 ff.
- und Religion 10.
- Materialist**, der, und sein eigenes Seelenleben 158, 168.
- Materialistische** Geschichtsauffassung 347 ff.
- Materie**, die, als Grundlage der Welt 154.
- als das Nicht-Seiende 154.
- und Geist im Streit 155.
- und Geist im Menschen verbunden 158, 201.

- Mathematik und Philosophie** 13.
 — und Physik auch ohne ihre Geschichte erlernbar 23 f.
 — und sinnliche Wahrnehmung 95.
 — und das reine Denken 96 f.
Mechanisches Argument des Materialismus 162 f., 165 ff.
Mechanische Auffassung des Weltgeschehens 209 f.
Menschengruppe als Gegenstand der Soziologie 287 ff.
Menschenherde und Individuum 277 f., 281 f.
Menschenökonomie 321 f.
Menschenpflicht 282 f., 356.
Menschenrechte, die, 310, 354.
Menschenverstand, der gesunde 87, 88, 89, 145, 368 ff.
Menschenwürde 283 f., 286, 356, 378.
Metaphysik, Erklärung des Wortes 20.
 — latente im Apriorismus 85 f., 146.
 — als Mittelpunkt der Philosophie 150 f., 379 ff.
 — unbewußte 151 f.
Methoden, naturwissenschaftliche, auf die Geisteswissenschaften angewendet 14.
 — der Forschung als Gegenstand der Logik 47 f.
Methodologisches Argument des Materialismus 162, 163 ff.
- Mitleidsmoral** 266.
Mittel, die Vorstellungswelt als 66.
Mittelalter 300 ff.
Möglichkeit der Erkenntnis 67.
Monaden 171.
Monismus 153.
 — der Substanz 157, 177 ff.
 — des Geschehens 158, 185 ff.
 — als Kulturbewegung 196 f.
 — methodologischer 195.
Moralische Beurteilung 256, 262, 274 ff.
Musik, die 238.
Mysterien 99.
Mystizismus 99 ff.
- Naivität, künstliche, bei Mach** 194.
Nationalbewußtsein 304.
Nationalökonomie und Soziologie 319.
Nativismus in der Ethik 271.
Naturalismus (ästhetischer) 227.
Naturforscher, die, und die Erkenntniskritik 374 f.
Naturgefühl 242.
Naturgesetze als Einschränkung der Erwartung 144.
Naturphilosophie 15, 182 f., 208.
Naturrecht, das, 306 f., 309 f.
Naturvölker 114.
Naturwissenschaft und Technik in ihren seelischen Wirkungen 10.

- Naturwissenschaft und Philosophie** 9, 14.
Negation, die 123 f.
Neuromantik 228.
Normen, ethische 257, 273, 286.
Objektiver Faktor in der Erkenntnis 70, 71, 78.
 — im ästhetischen Urteil 240, 244.
Objektivierende Funktion des Urteils 133 f.
 „**Oidipus**“ von Sophokles 240.
Odysseus als Beispiel moralischer Beurteilung 273 f.
 „**Oida**“ (griechisch) = ich weiß als Beispiel des volkstümlichen Sensualismus 93.
Okkasionalismus 202.
Okkultismus 101.
Ontogenese 35.
Ontologie 20.
Organismus und Gesellschaft 314 f.
Organon, das, als Bezeichnung der logischen Schriften des Aristoteles 49.
Pädagogik 23, 355 ff.
Pantheismus 212 f.
Persönlichkeit 142, 143, 281, 283, 293, 303, 325 f., 327, 376, 379.
Phänomenalismus 73, 82, 83.
Phänomenalität der Welt 82, 83.
Philologie, die 12.
Philosophenkongreß, Heidelberger, vom Jahre 1908 86, 108.
Philosophie als Weltanschauungslehre 1 ff., 379 ff.
 — Ursprung und Bedeutung des Wortes 6 f.
 — individualistisch und kritisch 8.
 — und die Naturwissenschaft des 17. u. 18. Jahrhunderts 9 f.
 — und Mathematik 9 f.
 — als Anfang und Ende 19.
 — Einteilung, der, 20 ff.
 — Geschichte, der, 23 ff.
 — des Erkennens 22.
 — des Fühlens 22, 219.
 — des Wollens 22, 256.
 — als weltfremde Spekulation 106, 110.
 — und die soziale Verdichtung 141.
 — der Gesellschaft 289, 295.
 — der Geschichte 328 ff.
 — der Erziehung 355 ff.
 — von Unten 367.
 — von Innen 367 f.
 — und der gesunde Menschenverstand 368 ff.
Philosophieren, das, und die Philosophie 7.
Phlogiston 136.
Phylognese 35.
Physik als Teil der Philosophie im Altertum 20.
 — die, und ihre Geschichte 23 f.
Physiologie und Psychologie 40.
Physische Phänomene und ihr Unterschied von den psychischen 41.
 — und psychische Phänomene unter dem Begriff des Geschehens vereinigt 189 ff.

- Physische das, als das für alle gegebene (bei Mach) 193, 194.
 Pluralismus 159, 171, 207.
 Pneuma 200.
 Polarität 182, 183.
 Politik als Ziel der Philosophie im Altertum 21.
 Positivismus 73 f., 151.
 Prädikat, das 118, 119.
 Pragmatismus 105 ff., 207.
 Prinzipialkoordination 191.
 Proletarier 323.
 Protestantismus 262, 304.
 Psychische Phänomene mit den physischen unvergleichbar 41.
 — und physische Phänomene als einheitliches Geschehen betrachtet von Mach und Avenarius 189 ff.
 — das, als das nur Einem gegebene (bei Mach) 193, 194.
 Psychisches Mikroskop 370.
 Psychologie 23, 27 ff., 371, 374, 377.
 — intellektualistische 38.
 — voluntaristische 38, 372.
 — differenzielle 38 ff.
 — und Philosophie 42 f.
 — und Logik 55.
 — mit Gehirnphysiologie identifiziert 162.
 — führt zum Spiritualismus 172 ff.
 — und Soziologie 316 f.
 Psychologismus 68, 74, 86.
 Psychophysischer Parallelismus 202 ff.
 Publikum, das 220, 245 f.
 Rationalismus 92.
 Rasse, die 317.
 Raum und Zeit als Anschauungsformen 67, 71.
 Realismus 68, 69.
 — naiver 69 f., 72, 89, 152.
 — kritischer 75, 89 ff., 146.
 — evolutionistischer 146.
 — der empirische, und die Metaphysik 146 f.
 Recht, das römische 300.
 Reformation 262, 303, 304.
 Reiz und reizvoll 236.
 Religion und Philosophie 7 ff.
 — sozial und autoritativ 8.
 — Bedürfnis nach 10, 151.
 — ein Werk der Gruppe 143.
 — und Spiritualismus 174 f.
 — und Kunst 250.
 — und Sittlichkeit 273, 280, 285.
 Religionsgeschichte 318.
 Renaissance 12, 303 f.
 Ruhe als Normalzustand 156.
 Satz, der 118 f., 137.
 Schein 80.
 Scholastische Philosophie 9, 29, 49.
 Schönheit 239.
 — objektive 240.
 — und Liebe 241 ff.
 Schöpfungsgeschichte des alten Testaments 211.
 Schulstädte und Schulstaaten 361 f.
 Secunda Petri 49.

- Seele, die 27, 28, 198 f.
 — besitzt vor der Vereinigung mit dem Körper wahre Erkenntnisse (nach Plato) 99.
 — als Subjekt 164.
- Seelenwanderung 199.
- Sehvermögen inneres 98.
- Selbstbeobachtung 31.
- Selbsterkenntnis durch Weiterkenntnis 146.
- Selbst-Illusion 224, 225.
- Selbsttäuschung der kritischen Idealisten 87.
- Selbst-Überwindung 267, 279 f.
- Sensualismus 92, 93 ff.
- Sinne, die, als Erkenntnisquelle 92, 93 ff., 369.
 — liefern den Stoff der Erkenntnis 97.
- Sinnesenergien, spezifische 78.
- Sinneswahrnehmung und die fundamentale Apperzeption 117.
 — und ihre ästhetische Wirkung 232 f.
- Sinnlichkeit, die, bei Kant 92.
- Sittlichkeit als objektiver Geist 265.
 — und Kunst 250 ff.
 — und Religion 273, 280, 285.
 — und Erkenntnis 258, 259, 273.
- Skeptizismus 61 f.
- Society for Psychical research (S. P. R.) 101.
- Solipsismus 73, 82 f., 85, 87.
- Souveränität 305.
- Sozialdemokratie 323 f.
- Sozialer Faktor in der Erkenntnisentwicklung 93, 120, 138 ff., 377.
- Soziale Verdichtung 139 ff., 377.
 — Gebundenheit des Einzelnen 139, 141, 278, 281, 293, 327, 354.
- Sozialer Faktor in der Ästhetik 219 f.
- Soziale Phänomene in ihrer zweifachen Funktion 288 f.
- Sozialer Geist 361 f.
- Sozialpsychologie 35.
- Sozialreformatorische Bestrebungen und die Soziologie 322 f.
- Soziologie 23, 287 ff., 373, 379.
 — des Erkennens 290 f.
 — des Fühlens 291 f.
 — des Wollens 292 ff.
 — als Methode 327.
 — und Geschichtsphilosophie 329.
- Spiel und Spieltrieb in der Ästhetik 223, 229, 230, 231, 245.
- Sprache, die 118 f., 372.
 — als soziales Gebilde 120, 140 f., 291.
- Staat, der, als ethische Autorität 273, 286.
 — als Rechtsgemeinschaft 287.
 — als Träger des Gesamtwillens 293 f.
 — als Gegenstand soziologischer Untersuchungen in früherer Zeit 295 ff.
 — als Naturprodukt 298.
 — auf Vertrag beruhend 299, 302.

- S t a a t**, bei Hegel 345.
 — als Erzieher 357.
S t a a t s t h e o r i e, organische 298, 302.
S t a t i s c h e Betrachtungsweise 156, 185.
S t a t i s t i s c h e Methode 312.
S t a u n e n, das, als Anfang der Philosophie 3 ff., 111.
S t e l l u n g n a h m e als ursprüngliche Reaktion 17.
S t o f f und Form 128.
S u b j e k t, das 118, 119.
 — und Prädikat als Vorbild ursächlicher Verknüpfung 130.
S u b j e k t i v e r Faktor in den menschlichen Erkenntnissen 70, 71, 76, 87.
S u b s t a n z 98, 128 f., 157.
 — immer materiell vorgestellt 164.
 — bei Spinoza 180 f.
 — auf das geistige Geschehen unanwendbar 185, 206.
 — aus der Naturwissenschaft zu eliminieren versucht 190, 192.
S u b s t r a t l o s e s Geschehen 164, 192.
S y m b o l i s m u s 227.
S y s t e m C bei Avenarius 191, 192, 145.
T a s t s i n n, Glaubwürdigkeit des 43, 71, 80.
 — ästhetische Wirkungen des 233.
T a t s a c h e n, das Konstatieren der 17, 109.
 — die, und die soziale Verdichtung 139 f.
- T a t T w a m A s i** (Das bist Du) 168.
T a u b - B l i n d e 34, 233.
 „**T a u c h e r**, der“, von Schiller als Beispiel für ästhetische Wirkungen 237.
T e c h n i k und Naturwissenschaft in ihren seelischen Wirkungen 10.
 — der Künste 225 f., 245.
 — und Ästhetik 234.
T e l e o l o g i e 210 ff.
T h e i s m u s 212.
T h e o l o g i e, natürliche und geoffenbarte 9.
T h e o s o p h i e 101.
T o d, der 198.
T r a n s z e n d e n t 72, 73.
T r a n s z e n d e n t a l 72 f.
T r a n s z e n d e n t a l e Methode 84.
T r a u m l e b e n, das 198.
T r i a l i s m u s s. Dreieitslehre.
T r i e b e, die, des Menschen 88.
T y p i s c h e Vorstellungen 118, 140, 247.
 — das, in der Kunst 247 f.
- U m f a n g s l o g i k** 46, 52.
U n e n d l i c h - K l e i n e, das 84.
 „**U n g e s e l l i g e** Geselligkeit“ 338 f., 354.
U r b e s i t z des Verstandes 98, 126, 127, 128.
U r s t o f f 153, 160.
U r t e i l, das, als Gegenstand der Logik 44 ff.
 — als Grundform der Erkenntnis 112 ff.

- Urteil, als Träger der Wahrheit 121 f.
- Urteile, fremde oder überlieferte 132 f.
- Urteil und Glaube 133 ff.
— das ästhetische 217, 232, 239 f., 244.
- Urteilen, das, auf Vorrat 108.
- Urteilsfunktion, die 119 ff., 164, 204.
— und Kausalität 130 f.
— und der Gottesbegriff 214 f., 380.
- Utilitarismus 265, 272.
- Verdichtung, seelische 87.
— soziale 139 ff., 377.
- Vereinigung von Philosophie und Religion 10 f.
- Vergeistigung der Materie 11.
- Verneinungspartikel, die, s. Negation.
- Vernunft, reine 67, 83, 85, 97.
— die selbstherrliche 377.
- Verstand, der, bei Kant 92, 97.
— als praktisches Organ bei Bergson 103, 105.
- Verstandeskraft, Wert-schätzung der 276.
- Vertragstheorie 302.
- Vielheit der Erscheinung und Einheit des Wesens 153.
- Völkerkunde 35.
— und Soziologie 318 f.
- Völkerpsychologie 35.
- Volks-Souveränität 302, 305, 308.
- Vorphilosophischer Standpunkt 69.
- Vorratskammer, die Wahrheit als 109.
- Vorstellungen und Urteile als Abbilder 64.
— als Zeichen 65.
— als Mittel 66.
— als eigene Schöpfungen des Geistes 65, 66.
— als reproduzierte Wahrnehmungen 117.
- Vorwissenschaftlicher Standpunkt 69.
- Wahrheit 16, 107 ff., 122 ff., 132.
— und soziale Verdichtung 141, 145.
- Wahrheitsbegriff, der, als Problem des Pragmatismus 107 f.
— ein theoretischer nötig 109.
— Wandlungen des 122 ff., 142 ff.
— der theoretische nicht zeitlos 144.
- Wahrnehmen und Denken identifiziert 93 f.
- Wahrnehmung 117.
- Wahrnehmungsurteile 70, 120.
- Wartezeit zwischen Deutung und Verwertung 108, 123.
- Wechselwirkung zwischen Leib und Seele 202 ff., 369.
— zwischen der Gesellschaft und ihren Mitgliedern 289.
- Welt, die, als meine Vorstellung 67, 79.

- Weltanschauungslehre, die Philosophie als 1 ff., 379 ff.
- Weltbürgertum, das, der Zyniker und Stoiker 25, 299, 329.
- Welterkenntnis durch Selbsterkenntnis 146, 168.
- Weltverneinung und Weltbeherrschung 301.
- Wertlehre, apriorische 75, 352.
- Wertschätzung und moralische Beurteilung 274 ff.
- Wesenheit und Erscheinung 81.
- Willensfreiheit 268 ff.
- Willenshandlungen als Urbild der Kausalität 129 f., 204.
- Willensimpulse, die, als herrschende Vorstellungsmasse 114.
- Willenskraft, Wertschätzung der 276 f.
- Wirkliche, das 136.
- Wissen, das, als Mittel und Vermittlung 108.
- Wissen, als Fürwahrhalten 134.
- Wissenschaft, die, und Philosophie 12 ff.
- als ökonomisch geordnete Erfahrung 14 f.
- aus praktischen Bedürfnissen entstanden 18, 111.
- ihr theoretischer Wahrheitsbegriff 18, 109.
- als breite Mitte 19, 123.
- als Schöpfung des selbständig gewordenen Menschen 143.
- Wissenschaftslehre 16.
- Wortbegriff 141.
- Zahlbegriffe 131 f., 190.
- Zeichen, die Vorstellungen und Urteile als 65.
- Zeit, die, bei Bergson 104.
- bei Spinoza eliminiert 181.
- Zelle, die 129.
- Zuchtwahl 212.
- Zurechnungsfähigkeit 270.
- Zweckmäßigkeit und Zweckbegriff 209, 210.

Namenregister

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten)

- Achill 235.
Adler Max 381.
Agamemnon 235.
Alexander der Große 352.
Althusius 305, 332.
Anaxagoras 154, 160, 209, 210.
Anaximenes 153.
Andromache 235.
Anquetil du Perron 242.
Antisthenes 259.
Anzengruber 193.
Aristipp 259.
Aristoteles 3, 9, 12, 20, 21, 25,
29, 48, 49, 51, 53, 92, 100,
121, 154, 170, 199, 200, 210,
220, 221, 251, 259, 284, 297,
298, 306, 329.
Arnim H. v. 200.
Arréat 292.
Augustinus 96, 155, 252, 261,
301, 330, 331.
Avenarius 189, 191, 192, 194,
195, 196, 216.

Baco von Verulam 21, 49.
Bacon Roger 12.
Baer Ernst von 314.
Bain A. 57.
Baldwin Mark 53, 58.
Barth Paul 361, 365, 366.
Bastian 318.

Baumgarten 220, 221.
Bayle Pierre 61, 62.
Bentham Jeremias 265, 272.
Berger A. v. 254.
Bergemann P. 366.
Bergson Henri 102, 103, 104,
105, 148, 149, 167, 173, 216.
Bernheim 328, 329, 331, 346, 347,
349, 365.
Berkeley George 29, 63, 78, 79,
92, 155.
Berthold von Regensburg 304.
Beuglés 290.
Biran Maine de 19.
Boëthius 49.
Bodin Jean 305, 332.
Bonald 331.
Bossuet 331.
Bruno Giordano 179, 186, 213.
Bücher Karl 320.
Büchner 61, 161.
Buckle 312, 347.
Bunsen 331.
Burekhard M. 254.
Burke 222.
Busch Otto 254.
Busse L. 147, 216.

Carriere 223.
Cassirer Ernst 75, 381.
Chamberlain 318.

- Charron 61.
 Cherbury 213.
 Christus 261, 331.
 Cicero 49, 258, 300.
 Codrington 318.
 Cohen Hermann 52, 59, 74, 84,
 85, 147, 253, 364.
 Cohn J. 148, 253.
 Collins 213.
 Comte Auguste 74, 272, 295,
 311, 347.
 Condillac 94.
 Condorcet 346.
 Croce Benedetto 253.
 Cyrenaiker 91.
 Darwin 63, 188, 211, 212, 313,
 365.
 Demokrit 60, 62, 160, 208, 209,
 258.
 Descartes 60, 96, 155, 171, 180,
 181, 201, 202, 262, 367.
 Dessoir M. 58, 224, 253.
 Dewey John 53, 58, 148, 366.
 Diels Hermann 178, 186.
 Dilthey W. 254, 292, 350.
 Diogenes 259.
 Döring A. 363, 366.
 Drobisch Mor. Wilh. 58.
 Dubos 222, 231.
 Duns Scotus 214.
 Duprel 100.
 Dürckheim Emil 138, 291, 292,
 312, 313, 317, 364.
 Dürr E. 148.
 Eachran J. M. 149.
 Ebbinghaus H. 57.
 Eckhardt Meister 304.
 Eicken Heinrich v. 300, 301, 302.
 Eisler Rudolf 26, 148, 365.
 Eleaten 94, 96, 176 f., 185.
 Elsenhans Th. 381.
 Empedokles 154, 160, 208.
 Engels Friedrich 347.
 Epikur 9, 160, 259.
 Erdmann B. 58.
 Eucken Rudolf 174, 216, 350.
 Eudemos 49.
 Fechner 29, 175, 215, 224, 253,
 367.
 Fichte 2, 13, 16, 75, 94, 161,
 265, 272, 341.
 Flint 333, 365.
 Foerster Fr. W. 366.
 Francke Kuno 292, 339.
 Frazer 318.
 Freytag M. 381.
 Fried A. H. 381.
 Galilei 12.
 Gassendi Pierre 160, 161.
 Germain Sophie 235.
 Geulincx 202.
 Geyser J. 148.
 Giddings F. H. 299, 312, 317,
 365.
 Giercke 308, 309, 310.
 Gillen 318.
 Gizycki G. v. 363.
 Gobineau 318.
 Goethe 169, 182, 188, 211, 234,
 247, 262, 279.
 Goldscheid Rudolf 292, 294, 321,
 364, 365.
 Gomperz Heinrich 148, 190, 269.
 Gomperz Theodor 94, 298.
 Grillparzer 233, 235, 243.
 Grotius Hugo 306, 307, 308.
 Groos Karl 229, 253.
 Gumplowicz Ludwig 302, 315,
 364.
 Guyau 292.

- Häckel Ernst 196.
 Hartmann E. v. 148, 215, 266.
 Hegel 13, 15, 50, 94, 97, 161,
 171, 182, 183, 184, 185, 186,
 218, 223, 249, 263, 265, 341,
 342, 343, 344 ff., 347, 355, 359.
 Hektor 235, 358.
 Helmholtz 79, 187, 204.
 Helvetius 272.
 Heraklit 153, 185.
 Herbart 29, 221, 223.
 Herder 222, 263, 334, 335, 336,
 337, 340, 346, 355.
 Hesiod 177.
 Heymans G. 148, 215.
 Hippokrates 29.
 Hobbes Thomas 161, 262, 307,
 308, 309, 332.
 Höffding H. 57, 363.
 Holbach 60, 161.
 Home 222.
 Homer 92, 177, 196, 235, 246,
 275, 358.
 Horwicz A. 57.
 Howitt 318.
 Hubert H. 288.
 Hume David 29, 62, 63, 79, 92,
 130, 262.
 Husserl 52, 59.
 Hutcheson 262.
 Huggens 12.
 Ibn-Chaldun 302, 303.
 Ibsen Henrik 325.
 Jacoby Günther 149.
 Jamblichus 100.
 James William 5, 57, 148, 159,
 207, 269.
 Jevons St. 58, 59.
 Joël Karl 5, 105, 196, 216, 269,
 364.
 Jodl Fr. 57, 363.
 Joule 204.
 Kant Immanuel 13, 16, 21, 22,
 25, 50, 51, 63, 68, 71, 72, 73,
 79, 81, 90, 92, 94, 97, 114,
 115, 128, 130, 161, 169, 171,
 172, 187, 217, 222, 228, 231,
 239, 255, 263, 264, 266, 272,
 273, 322, 337, 338, 339, 340,
 346, 353, 355, 367, 370, 380.
 Kassowitz M. 58.
 Katscher Leopold 257.
 Kepler 12.
 Kerschensteiner G. 366.
 Kirchhoff 95.
 Kleinpeter H. 58, 148.
 Klemm O. 57, 58, 332, 333.
 Klimke Friedrich S. J. 216.
 Kopernikus 179, 189.
 Krause 331.
 Kreibitz J. Kl. 148, 364.
 Kriton 358.
 Külpe O. 26, 37, 57, 224, 381.
 Laas Ernst 74, 147.
 Lamarek 188, 211, 313.
 Lametrie 60, 161.
 Lamprecht 347, 349, 366.
 Lange Fr. Alb. 159, 215, 319.
 Lange Konrad 224, 225, 253.
 Laplace 187.
 Lassalle 186.
 Lasswitz 175.
 Laurent 331.
 Lazarus 229.
 Le Bon 317.
 Leclair v. 73, 147.
 Lehmann R. 366.
 Leibniz 171, 173, 202, 380.
 Lessing 222, 331.
 Leukipp 60, 160, 208, 209.

- Levy-Brühl L. 17, 318.
 Liebmann O. 147.
 Lilienfeld 315, 364.
 Lindner Theodor 350, 365.
 Lionardo 249.
 Lipps Ph. 57, 224, 225, 253, 363.
 Littré 295.
 Livingstone 318.
 Locke John 29, 63, 92, 94, 262,
 309, 332.
 Lotze H. 29, 58, 215, 337.
 Lukrez 29, 160.
- Mach Ernst 24, 53, 58, 79, 95,
 108, 140, 144, 148, 189, 192,
 193, 194, 195, 196, 216.
 Machiavelli 304, 305.
 Malebranche 202, 262.
 Marsilius von Padua 302.
 Martineau J. 364.
 Marx Karl 347, 382.
 Mauss 288.
 Mauthner Fritz 58, 59.
 Mayer Robert 204.
 Menger Anton 363.
 Menzel Adolf 309.
 Meumann F. 254, 366.
 Meyer Eduard 350, 366.
 Meyer Th. A. 254.
 Meynert 79, 375.
 Meinong 52, 59.
 Michel Angelo 249.
 Mill James 29.
 Mill J. St. 29, 58, 74.
 Moleschott 161.
 Montesquien 311, 332.
 Montaigne 61.
 Morgan 290, 364.
 Muckle 347.
 Müller Eugen 59.
 Müller Johannes 78.
- Müller-Lyer 381.
 Münsterberg H. 57, 75, 147.
 Murray D. L. 149.
- Natorp Paul 52, 74, 148, 249,
 366, 381.
 Nausikaa 235.
 Neuplatoniker 99.
 Neupythagoreer 99.
 Newton 12, 13.
 Nietzsche Friedrich 267, 280,
 325.
- Odysseus 235.
 Oppenheimer 315, 316, 364.
 Orphiker 99, 261.
 Ostwald Wilhelm 15, 196, 204,
 216.
- Parmenides 157, 177, 178.
 Paulus 200, 282.
 Paulsen Fr. 26, 175, 282, 363,
 366.
 Payot Jules 366.
 Peirce 106.
 Petzold Josef 216.
 Pfänder A. 58.
 Phidias 249.
 Philo 9.
- Plato 3, 7, 21, 29, 48, 60, 96,
 99, 100, 121, 126, 154, 169,
 170, 174, 178, 196, 210, 218,
 220, 221, 249, 260, 285, 296,
 297, 329, 358.
 Plotin 21, 29, 100, 154, 170, 174,
 218, 221.
 Pöhlmann 300.
 Popper Josef 234, 254, 294, 360,
 365.
 Prantl C. 59.
 Přibram Karl 381.
 Proklus 100.
 Protagoras 9, 94.

- Porphyrius 49, 100.
 Pyrrhon 61.
 Quetelet 312, 347.
 Quintilian 49.
 Raffael 246.
 Ramus Petrus 49.
 Raumer Karl v. 366.
 Rehmke 73.
 Rée Paul 364.
 Rein W. 366.
 Renouvier Ch. 364.
 Rey Abel 148.
 Riehl A. 26, 147.
 Rokitansky 375.
 Rousseau 305, 308, 309, 332.
 Royce Josiah 175, 216.
 Ruge Arnold 26, 51.
 Rickert 52, 75, 350, 352, 353, 366.
 Saint-Hilaire 188.
 Saint-Simon 311.
 Savigny 63.
 Schaeffle 315, 363.
 Schelling 13, 94, 161, 182, 183, 184, 185, 218, 223, 263, 341.
 Scherer W. 254.
 Schlegel Friedrich 331.
 Schiller C. F. S. 53, 58, 108, 148.
 Schiller Friedrich 16, 222, 223, 228, 229, 234, 237, 249, 267, 340.
 Schiller H. 366.
 Schmidt Leopold 363.
 Schopenhauer 57, 79, 169, 170, 173, 218, 223, 242, 264, 266, 272, 273.
 Schröder E. 59.
 Schroeder Leopold von 280.
 Schubert-Soldern 73.
 Schultz Julius 148.
 Schuppe 73, 147.
 Schwarzkopf P. 148.
 Schurtz 290, 318.
 Scott C. A. 366.
 Semon Richard 57.
 Shaftesbury 222, 246, 248, 262, 273.
 Shakespeare 251.
 Sidgwick H. 364.
 Siebeck 29.
 Siegel C. 381.
 Sigwart Chr. 58.
 Simmel Georg 317, 350, 364, 365.
 Smith Adam 29, 262, 273, 319.
 Sokrates 48, 258, 259, 273, 282, 283, 296, 358.
 Spencer Herbert 2, 36, 147, 188, 211, 229, 267, 313, 314, 315, 364, 365.
 Spinoza 102, 103, 157, 179, 180, 181, 182, 184, 194, 213, 263.
 Spitzer Hugo 224, 254.
 Squillace F. 365.
 Stanley 318.
 Stein H. v. 253.
 Stein Ludwig 149, 364, 365.
 Steinen von den 318.
 Stern Wiliam 38, 39, 58.
 Stirner Max 325.
 Stoiker 9, 25, 49, 92, 160, 186, 258, 299.
 Swedenborg 101.
 Thales 6, 153.
 Tarde Gabriel 316, 317, 364.
 Theophrast 49.
 Thukydidies 246.
 Titchener E. B. 57.
 Thomas v. Aquino 201, 285.
 Toland 213.
 Tylor 318.

- Überweg Fr. 58.
Überweg-Heinze 26.
Unold Johannes 364.
Urwick 317, 365.
Utitz E. 254.
Vaihinger Hans 47, 148, 319.
Verworn 216, 254.
Vico 332 ff.
Vierkandt 318, 382.
Vischer 223, 253.
Villa G. 58.
Vogt Karl 61, 161.
Volkelt J. 147, 224, 253.
Voltaire 328.
Wagner Richard 238.
Ward Lester 317, 365.
Wentscher M. 364.
Westermarck Eduard 257, 277,
290, 318, 363, 373.
Willmann Otto 366.
Winckelmann 222.
Windelband W. 26, 52, 59, 75,
86, 350, 352.
Wolff Christian 21, 309, 220.
Woltmann 318.
Worms René 315.
Wundt W. 26, 29, 40, 48, 57,
58, 147, 166, 167, 173, 205,
215, 253, 292, 337, 350, 363.
Xenophanes 8, 177, 192, 213.
Xenopol 350, 365.
Zeno von Elea 178.
Ziegler Theobald 363, 366.
Ziehen Ph. 57, 366.
Zimmermann Robert 223, 253.
Zyniker 25, 258, 298, 329.
-

Von Professor Dr. Wilhelm Jerusalem
erschienen im gleichen Verlage:

Der kritische Idealismus und die reine Logik

Ein Ruf im Streite

8° [XII, 226 S.] 1905. 6 K = 5 M.

Monatsschrift für höhere Schulen 1907, S. 324—326:

..... Wer sich in die die Logik betreffenden philosophischen Probleme recht vertiefen will, der wird die Schrift des Verfassers, in der er sich selbst den Boden für sein Lehrbuch der Logik schaffen und die Grundlinien für dasselbe ziehen will, mit großem Nutzen studieren.

Köslin.

R. Jonas.

Zeitschrift für österr. Gymnasien:

J. hat es für angezeigt gehalten, gegen die sich äußernde Verkennung der Logik, die der Philosophie schon einmal — zu Zeiten Hegels — schweren Schaden zugefügt hat, seine warnende Stimme zu erheben. Von den fünf Abschnitten des Werkes beschäftigt sich der erste mit Kant. Hier hat J. jedenfalls ins Schwarze getroffen. Seine Auffassung Kants ist zu einem großen Teile originell und durchaus begründet, ihre Verfechtung gegenüber der Marburger Schule ein unbestreitbares Verdienst. Schließlich kann Referent nicht unerwähnt lassen die Fülle eingestreuter, höchst zutreffender Bemerkungen, wie z. B. die über die Relativität der Wahrheit, das Prinzip der Identität und die Folgen der sprachlichen Substantivierung, in denen er mit Vergnügen Bestrebungen hervortreten sah, die durchzusetzen auch er sich zur Aufgabe gemacht hat. Möge es dem Buche vergönnt sein, anregend auf die arg darniederliegende deutsche Logik einzuwirken, auf daß dieselbe in absehbarer Zeit wieder mit den Leistungen der Engländer, Italiener und Franzosen in Schranken treten kann.

G m u n d e n.

Dr. Kleinpeter.

Annalen der Naturphilosophie V, S. 401—403:

Der Verfasser dieser Streitschrift ist insofern eine bemerkenswerte und erfreuliche Erscheinung im Walde der Philosophie, als er, von philologischen Studien ausgehend, sich zu einem ausgeprägten Empirismus durchgefunden hat.

..... Das Angegebene wird zeigen, daß man es mit einem interessanten und lesenswerten Buche zu tun hat.

W. O (stwald).

Revue philosophique:

Cet ouvrage, qui sert d'introduction détaillée à un manuel de logique auquel travaille l'auteur, offre un grand intérêt. D'une part, il reprend en les fortifiant les résultats essentiels de son ouvrage capital, die Urteilsfunktion, de l'autre il en tire les conséquences au point de vue de la logique et de la théorie de la connaissance. Par là il est amené à prendre position dans le débat entre antipsychologistes et psychologues, et il soutient cette dernière doctrine avec une force incomparable.

G. H. Luquet.

International Journal of Ethics. Vol. 16, 1906. S. 391—393:

..... a book, which in spite (or perhaps in virtue) of its polemical form is a distinct contribution to the crisis through which modern logic is passing.

..... on the whole an admirably conceived book, which gains ethical interest from the authors firm grasp of the fact that the new philosophy is destined to keep more in touch with human life than the abstractions which were supposed to be true for all „intelligence“.

Oxford.

F. C. S. Schiller.

Gedanken und Denker

Gesammelte Aufsätze

Gr. 8° [VIII, 292 S.] 1905. 6 K = 5 M. In elegantem Leinwandband
8 K 40 h = 7 M.;

Inhalt: I. Das philosophische Staunen. — II. Über die Zukunft der Philosophie. — III. Wahrheit und Lüge. — IV. Franz Grillparzer. — V. Der Naturalismus in der modernen Literatur. — VI. Sophie Germain. — VII. Robert Hamerlings „Atomistik des Willens“. — VIII. Gehirn und Gesittung. — IX. Arbeit und Gesittung. — X. Theodor Meynerts populäre Vorträge. — XI. Der grundlose Optimismus. — XII. Wilhelm Wundts Philosophie. — XIII. Ernst Machs populär-wissenschaftliche Vorlesungen. — XVI. Ernst Machs Analyse der Empfindungen. — XV. H. Steinthal. — XIV. Physiologie der Seele. — XVII. Die Volksseele. — XVIII. Altgriechisches Kleinleben. — XIX. Drei Studentinnen. — XX. Philosophische Begabung der Frauen. — XXI. Philosophische Plauderei über die Zeit. — Anmerkungen. — Namenregister. — Sachregister.

Neue Freie Presse, Literaturblatt vom 27. August 1905:

... Es scheint uns, daß das im Titel genannte Buch dem Interesse eines weiten Kreises recht verschiedener Leser entsprechen wird. Denn die mannigfaltigsten Erscheinungen des sozialen, kulturellen, wissenschaftlichen und literarischen Lebens unserer Zeit sind es, die hier ein Mann von weitem vorurteilsfreien Blick und von vornehmer philosophischer Gesinnung zergliedernd betrachtet. Der Verfasser ist nicht nur mit den Höhen der philosophischen Abstraktion vertraut, sondern hat auch durch die philologische, sprachwissenschaftliche, ethnographische und historische Forschung auf dem Boden der positiven Wissenschaft festen Fuß gefaßt. ... Unter den hier gesammelten verschiedenen, aber durch dieselben leitenden Grundanschauungen verbundenen Aufsätzen nennen wir zunächst diejenigen, welche der Würdigung der Lebensarbeit einzelner Personen, wie Grillparzer, Hamerling, Meynert, Wundt, Steinthal und anderen gewidmet sind. Einer der anziehendsten ist jener über die Mathematikerin und Philosophin Sophie Germain. ... Wer aber hierbei an einfache biographische Artikel denken würde, wäre im Irrtum. So findet Jerusalem bei der Erinnerung an Steinthal Gelegenheit, den Leser mit den Aufgaben und der Geschichte der Sprachwissenschaft, mit dem Wandel der Ansichten in diesem Gebiete, mit der Bedeutung dieses Faches für die Kulturforschung überhaupt bekannt zu machen. ... Der Reichtum der gedanklichen Beziehungen, über welche der Autor verfügt, vereitelt den Versuch, seine Arbeiten nach dem von Personen oder von sachlichen Themen hergenommenen Titel streng zu sondern. Wo immer aber Sachliches behandelt wird, erfreuen wir uns an dem didaktischen Geschick des Verfassers, der sehr schwierige Dinge auch dem ferner Stehenden begreiflich zu machen weiß. ... Die feine kulturhistorische, sozial- und individual-psychologische Untersuchung über Wahrheit und Lüge sei als besonders lehrreich und ansprechend hervorgehoben.

Prof. Dr. Ernst Mach.

Revue philosophique, Janvier 1906, p. 92 f.:

... Tous ces articles offrent de l'intérêt: ils sont d'un esprit qui a de la mesure et de la portée.

L. Arréat.

Religion und Geisteskultur, Zeitschrift für religiöse Vertiefung:

... Ich muß sagen, ich habe diese mit intimer Persönlichkeit geschriebenen Aufsätze mit großem Genuß gelesen und möchte nur wünschen, daß diese ruhige Art, in klugen und schönen Worten über philosophische Dinge zu reden, dieser abgeklärte Ton sicherer Seelenkenntnis und starker Ehrfurcht in unserer essayistischen Schriftstellerei sich wieder mehr heimisch machen möchte. Wie voll feiner ethischer Begabung ist gleich die Studie über das „philosophische Staunen“ oder über die nachdenksamen Ideengänge über die „Zukunft der Philosophie“. In Zeichnungen von seltener Klarheit und sicherer Strichführung entwirft er dann wieder an anderer Stelle das Werk eines Mach, Wundt, H. Steinthal, Theodor Meynert. ... Überall läßt sich ein ausgesprochenes persönliches Element erkennen

feingesehene Züge und der köstliche Ernst eines echten deutschen Gelehrten, dem das alles zum eigenen, tief innerlichen Lebensbesitz geworden ist. Die vielen geschichtlichen Fragen, die in diesem Buche zur Sprache kommen — auch Geschichte der Naturwissenschaften, wie überhaupt Geschichte der geistigen Kultur ist vertreten — machen es auch für historisch interessierte Leser sehr wertvoll. Um so mehr, weil hier ein so feiner Denker mit reifem Beherrschen der Sprache die Worte gekommen ist und alles als ein moderner Mensch im Gewande unseres zeitbürtigen Empfindens zu sagen weiß.

Wien.

Franz Strunz.

Deutsche Arbeit, VI. Jahrgang, S. 603—607:

... Es ist ein rechtes Buch der Kultur, insoferne Kultur, als solche das verbindende Element, die Atmosphäre gibt, in der alle einzelnen Ereignisse vor sich gehen, alle Meinungen entstehen, sich sondern und alles sich wieder in einem Gesamtbilde vereinigt. Ein hoch begabter, leider zu früh verstorbener Schüler Jerusalems hat einmal geschrieben, die Höhe der Kultur lasse sich daran abmessen, was in ihr zum Problem werde. Vielleicht darf man auch sagen, die Kulturhöhe der Einzelpersonlichkeit ließe sich daran erkennen, was ihr zum Problem geworden sei. Ist dies richtig, so muß die Persönlichkeit des Verfassers kultursteigernd wirken auf jeden aufmerksamen und willigen Leser.

Wien.

Egon Bergson.

Zeitschrift für Sozialwissenschaft, X. Jahrg., S. 1, S. 73:

Die Sammlung enthält Aufsätze aus den letzten 16 Jahren. ... Gemeinsam ist ihnen die klare und populäre Darstellungsweise, das besonnene Abwägen des Für und Wider und eine verständliche optimistische Tendenz — Eigenschaften, durch die sie an die bekannten Bücher Paulsens erinnern.

A. Vierkandt.

Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1905, N. 153:7

Wir stellen dieses Buch in die Reihen der besten Essaysammlungen der letzten Jahre. Von der Gelehrsamkeit und Belesenheit darin wollen wir gar nicht reden. ... Man sieht: Die Tafel ist reich gedeckt, und ein Leser mit Bildungsbedürfnissen, auch der Feinschmecker findet in dem Buche allerlei, was den literarischen Gaumen zu reizen vermag. Was der Essaysammlung aber zum besonderen Lobe gereicht, ist die innere Einheit der Gedankenwelt Jerusalems, auf die er auch prinzipiell Gewicht legt. Denn nach seiner wie nach Wundts Meinung ist es auch heute, obwohl jede Einzelwissenschaft von sich aus zur Erkenntnis der höchsten Gesetze vorzudringen bestrebt ist, Sache der Philosophie: „Königin der Wissenschaften“ zu bleiben. Sie soll die Resultate aller Disziplinen zu einer einheitlichen Weltanschauung verschmelzen, die den Menschen führen und erheben kann. Jerusalems so recht eigentümliches Bestreben ist es, diesen Zusammenhang der Einzelwissenschaften untereinander herzustellen, und je länger man sich in seine Essaysammlung hineinliest, um so geschlossener steht seine Philosophie vor uns. ... Er ist ein rechter Meister im Porträt, sei's eines Dichters wie Grillparzer oder einer genialen Frau wie Sophie Germain oder eines Gelehrten wie Steinthal. Sodann aber zeichnen sich seine Essays durch das Fernhalten aller billigen Effekthascherei aus; er macht keine stilistischen Mätzchen, trompetet nicht, weder für sich noch für andere, knallt keine Wortraketen ab und hat kein Bedürfnis, die allerneuesten wissenschaftlichen Moden zu erkunden. Was uns Jerusalem vermittelt, ist ein sozialer Humanismus, wie ich diese Vereinigung von klassischer Bildung mit durch und durch modernem Gefühl nennen möchte.

M. Necker.

Leipziger Neueste Nachrichten vom 24. September 1905:

Durch diese einundzwanzig, vornehmlich für gebildete Laien berechneten Abhandlungen geht ein fein beobachtender Geist, verbunden mit einer ehrlichen und gesunden Kritik. ... Überall spürt man Gründlichkeit und Gedankenreichtum.

—d—

Die Aufgaben des Lehrers an höheren Schulen

Erfahrungen und Wünsche

Zweite Auflage

Gr. 8°. XII. u. 392 S. 1912. Preis geh. 9 M = 10 K 80 h.

Inhalts-Verzeichnis: Erstes Kapitel: **Der Mittelschullehrer. Zwei Synthesen.** — 1. Unser Beruf. — 2. Synthese von Wissenschaft und Pädagogik. — 3. Synthese des Beamten und Lehrers. — **Zweites Kapitel: Das Wesen und die Aufgaben der Mittelschule.** — 1. Allgemeiner Charakter der Mittelschule. — 2. Der Begriff der allgemeinen Bildung. Historisch-kritische Analyse. — 3. Der Begriff der allgemeinen Bildung. Konstruktive Synthese. — 4. Das Lehrziel der Mittelschule. — 5. Der Lehrplan der Mittelschule. — **Drittes Kapitel: Die wissenschaftlichen Aufgaben des Mittelschullehrers.** — 1. Intensität und Vielseitigkeit. — 2. Produktive und rezeptive Tätigkeit. — 3. Die gemeinsamen Aufgaben. — 4. Die Fachgruppen. *A.* Die philologische Gruppe. *B.* Die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer. — **Viertes Kapitel: Unsere didaktischen Aufgaben.** — 1. Allgemeine Charakteristik der Lehrmethode. — 2. Erweckung des Interesses als Unterrichtsprinzip. — 3. Das Interesse als Unterrichtsprinzip. Praktische Bedeutung und Anwendung. — 4. Das Prinzip der Gewöhnung an Arbeit. — 5. Zur Methodik der einzelnen Lehrgegenstände. *A.* Die philologische Gruppe. — 6. Zur Methodik der einzelnen Lehrgegenstände. *B.* Die mathematisch-naturwissenschaftliche Gruppe. — 7. Die Autorität des Lehrers. — 8. Behandlung und Beurteilung der Schüler, Schuldisziplin. — **Fünftes Kapitel: Die ethischen und sozialen Aufgaben.** — 1. Das ethische Moment in der Mittelschule. — 2. Menschenpflicht und Menschenwürde. — 3. Der soziale Geist in der Schule. — 4. Die Pflege der Menschenwürde. — 5. Disziplin. Moralunterricht. — 6. Der Lehrer und die Gesellschaft. — 7. Pädagogische Vorbildung des Lehrers. — **Schlußbetrachtung.** — Anmerkungen und Nachträge. — Sachverzeichnis. — Namenverzeichnis.

Deutsche Literaturzeitung vom 30. März 1912.

Wilhelm Münch, der kürzlich verstorbene Berliner Pädagoge widmet dem Buche einen Artikel von 8 Spalten und sagt darin unter anderen: „Willkommen muß es uns von vornherein sein, wieder eine Stimme aus Österreich zu vernehmen, und zwar die eines durch klares und selbständiges Denken und durch vielseitige schriftstellerische Arbeiten so wohl legitimierten Sprechers.“ Folgt eine ausführliche Inhaltsangabe . . . „Nochmals aber sei der Zug des Jerusalemschen Werkes zum zusammenhängenden und systematischen Durchdenken des vielumfassenden Stoffgebietes und die Selbständigkeit seines Ganges rühmend hervorgehoben. Die Bibliotheken der reichsdeutschen höheren Schulen haben durchaus Anlaß dieses Buch zu erwerben — und die Oberlehrer, sich damit bekannt zu machen.“

Literarisches Zentralblatt. 1912, Nr. 27:

„. . . . Alles in allem: Ein Buch, das neben Matthias' ‚Praktischer Pädagogik‘ und Münchs ‚Geist des Lehramts‘ jede Lehrerbibliothek besitzen, mit dem jeder Schulmann sich auseinandersetzen sollte.“

Neue Jahrbücher für Pädagogik. 1912:

„. . . . Das Buch hat nicht viele seinesgleichen und bildet fraglos die wichtigste pädagogische Erscheinung der letzten Jahre, an der keiner achtlos vorübergehen darf, weder der Kandidat noch der im Beruf stehende

Lehrer, überhaupt kein Gebildeter, für den derartige Probleme nicht bloße „Schulfragen“ sind, sondern der sich ihrer Bedeutung für die Zukunft unseres Volkes bewußt ist.

Hans Berthardt.

Monatschrift für höhere Schulen. XI. Jahrgang:

..... Durch die auch in methodischer Hinsicht vorbildlich durchgeführte historisch-kritische Analyse des Begriffes „allgemeine Bildung“ im 2. Kapitel schafft sich der Verf. für die Darlegung der Aufgaben der Mittelschule eine sichere Grundlage . . . Die soziologische Betrachtungsweise eröffnet besonders im letzten Kapitel, wo er die ethischen und sozialen Aufgaben des Lehrers behandelt, neue Gesichtspunkte. Die klare Darstellung gewinnt dadurch an Reiz, daß er allgemeine Grundsätze und wissenschaftliche Ergebnisse an praktischen Fällen aus dem Schulleben veranschaulicht und uns Selbstgefühltes und auch Selbstgefehltes offenherzig mitteilt. Diese Vorzüge sichern dem Buche einen Ehrenplatz in unseren Bibliotheken, besonders in den Gymnasialseminaren.

Bamberg.

Karl Neff.

Deutsches Philologenblatt vom 14. August 1912:

..... Der Hauptvorzug des Werkes liegt in seiner theoretischen Geschlossenheit mit der steten Beziehung auf die Praxis, in einem auf das konkrete Schulleben gerichteten Realismus . . . So begnügt er sich auch nicht damit, eine tote Regel aufzuzeigen, sondern stets finden wir praktische Beispiele in Hülle und Fülle. Überall herrscht lebendige Klarheit und Anschaulichkeit und ein philosophischer Tiefblick, der die Lektüre selbst da, wo man mit Jerusalem nicht übereinstimmt — mir ist es nicht oft widerfahren —, zu einem Genuß macht. Wenn schließlich der Verfasser gewünscht hat, wie er mehrfach in dem Vorworte betont, ein persönliches Buch zu schreiben, so ist ihm das gelungen, so gelungen, daß man beim Lesen unwillkürlich den älteren Kollegen und Freund persönlich zu einem sprechen zu hören glaubt, den älteren Kameraden, dem Überhebung und Stolz auf seine Erfahrung so völlig fern liegt, daß man gern öfter zu ihm gehen möchte, um sich bei ihm, der ehrlich genug ist, auch von eigenen Verfehlungen zu erzählen, Rats zu erholen in den mannigfachen Schwierigkeiten, die einem während der Berufsarbeit begegnen. Daß diesen Gang möglichst viele Kollegen recht oft tun, ist der Wunsch des Referenten und der schönste Dank, der dem Freund unseres Standes und Berufes für seine vortreffliche Arbeit werden kann.*

Berlin-Halensee.

Friedrich Rommel.

Blätter für das Gymnasial-Schulwesen. München 1912:

..... In dieser Zeit des allgemeinen Sturmlaufens gegen das Gymnasium erscheint nun eine neue Gymnasialpädagogik, die so genannt werden kann, wenn sie auch nicht diese engere Bezeichnung trägt. Sie ist herausgeboren aus einem hoffnungsfreudigen Optimismus, für den „der Geist des Griechentums Neugeborene und die Griechen ein Jungbrunnen sind, aus dem wir stets neue lebensfördernde Kräfte schöpfen können“, sie betrachtet die höhere Schule als Organ der sozialen Auslese, für die im Gegensatz zur gegenwärtig herrschenden Tendenz der Entlastung und Betonung der Körperkultur und -Training selbständige, mit dem Gefühl der Verantwortlichkeit verbundene häusliche Arbeit gefordert werden muß. . . . „Ein Eingehen auf Einzelheiten würde zu weit führen und doch nur in den Wunsch ausmünden, daß diese gedankenreiche, von idealer Gesinnung durchwehte österreichische Gymnasialpädagogik, deren Benützung durch umfassende Sach- und Namensverzeichnisse wesentlich erleichtert wird, in der Bibliothek keiner reichsdeutschen Mittelschule fehlen möge.“

Pirmasens. Gymn.-Direktor Dr. Christoph Schoener.

Zeitschr. für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik, herausgeg. von Meumann und Scheibner, 13. Jahrg., 10. Heft:

..... Das Beste an dem Buche ist jedenfalls die Persönlichkeit, die überall dahinter steht und aus einem reichen Schätze an geistig verarbeiteter Erfahrung schöpft. Hoffen wir, daß die ausgestreuten Anregungen an recht vielen höheren Schulen Frucht tragen.

Moritz Scheinert — Leipzig.

Blätter für Volkskultur vom 1. September 1912:

„Mit der Vermutung, das Herkömmliche (bestenfalls eine Wenigkeit pädagogischen Modernismus) in dem umfangreichen Bande von Wilhelm Jerusalem's neuen Werke zu finden: so gut oder so schlecht wie es manche „Schulkunde“ bringt, hatte ich das Werk des Wiener Schulmannes zur Hand genommen. Mit immer steigendem Interesse, häufiger freudvoller

Zustimmung (und seltener Ablehnung) las ich mich hinein. Und mit herzlicher Freude, ja mit einer Art innerer Ergriffenheit habe ich es endlich neben mir hingelegt. . . . Ein Mann der öffentlichen Schule stellt hier in ruhiger Sachlichkeit, ohne verbitternde Polemik gegen das alte System, genau dieselben Forderungen, die von deutschen Schulreformern seit Jahren erhoben und auch in praktischer Arbeit an privaten Versuchsschulen in weitestem Umfange verwirklicht worden sind. G. H. Neuendorff.

Der Säemann, Monatschrift für Jugendbildung und Jugendkunde, 1912, Heft 6: . . . ein außerordentlich anregendes, modernes Buch. Ich verweise z. B. nur darauf, mit welcher Sorgfalt J. überall auf die psychologischen Grundlagen aller Erzieher Tätigkeit eingeht, wie stark er neben der intellektuellen auch ästhetische und ethische Bildung fordert.

Österreichische Handelsschulzeitung. N. F. IV. Jahrg. 5. Heft:
„. . . Ich glaube, daß jeder Kollege hier nicht nur Neues findet, sondern daß seine bisherigen Anschauungen über Bildung und allgemeine Bildung geläutert, revidiert wenn nicht revolutioniert werden. Gleichwertig mit den wissenschaftlich didaktischen Aufgaben der Mittelschule stellt aber Jerusalem ihre ethischen und sozialen. . . Wo immer aber Jerusalem die Feile des denkenden Künstlers an die Schule setzt, überall leitet ihn der historische Sinn, die Ehrfurcht vor dem Gewordenen, die Anerkennung fremden Schaffens. So lernen wir von ihm nicht nur, was reformbedürftig ist und was an dessen Stelle zu setzen sei, sondern auch, wie man reformiert. Eine Lehrerbibliothek ohne diesen Jerusalem wird bald eine Kuriosität sein.“ Otto Simon.

Neues Wiener Tagblatt, Literarische Rundschau, 9. September 1912:
„. . . Wir haben es mit einer Philosophie des höheren Schulwesens zu tun, wie man in einer älteren Periode bei uns und in England noch heute sagen würde. . . . Eine Perle psychologisch-pädagogischer Darstellung ist in diesem Kapitel (über die ethischen und sozialen Aufgaben) die Entwicklung jenes, was J. unter Selbstbeherrschung versteht. Der Gedanke vom primären und sekundären Ich ist geeignet, die ethische Bedeutung der Mittelschul-erziehung in einem ganz neuen Licht erscheinen zu lassen. . . .
L. K. (Univ.-Prof. Dr. Leon Kellner).

Von demselben Verfasser sind ferner erschienen:

- Im Verlage von **W. Braumüller, Wien und Leipzig**
Die Urteilsfunktion. Eine psychologische u. erkenntnis-kritische Untersuchung. gr. 8° [XIV, 269 S.] 1895. 6 M = 7 K 20 h. (Vergriffen.).
Kants Bedeutung für die Gegenwart. Gedenkrede zum 12. Februar 1904. 8° [52 S.] 1904. 1 M = 1 K 20 h.
Wege und Ziele der Ästhetik. (Sonderabdr. aus des Verfassers Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl., 8° [40 S.] 1906. 80 Pfg. = 1 K.
Lehrbuch der Psychologie. Fünfte Auflage. Mit 20 Abbildungen im Texte. gr. 8° [XIII, 214 S.] 1912. Geb. 3 M 60 Pfg. = 4 K.
Unsere Mittelschule. Ein Wort zur Reformfrage. 8° [38 S.] 1907. 80 Pfg. = 1 K.

Im Verlage von **A. Pichlers Witwe & Sohn, Wien**
Laura Bridgman: Die Erziehung einer Taubstummbinden. Eine psychologische Studie. 1890, 76 S.

Im Verlage von **Alfred Hölder, Wien**
Die Psychologie im Dienste der Grammatik und Interpretation. 1896, 23 S.
Der Bildungswert des altsprachlichen Unterrichtes und die Forderungen der Gegenwart. 1903, 35 S.

Im Verlage von **Dr. Werner Klinkhardt, Leipzig**
William James: Der Pragmatismus. Übers. von Wilhelm Jerusalem. 1908, 194 S.

